الأستاذ: محمد الصنهاجي

أصول الفقه

أصـــول الفقـــه

تأليـــــف :

العربي علي اللوه

☆

مطابع الشويخ - ديسبريس - تطوان

الاهـــداء

إلى أولئك الذين انست بهم طول العمل في حقل التدريس، وسعدت بمحاوراتهم ومناقشاتهم التي بها اهتديت الى الاراء الصائبة في كثير من المباحث : إليهم أقدم ثمرة ذلك المجهود، تلك الثمرة التي شاركوا في إعدادها وإبرازها الى حيز الوجود؛ والتي بفضل إلحاحهم أنجز طبعها، مع أكيد الرغبة فى إبداء ماقد يتراءى لهم من الانتقادات أو الملاحظات، فيتفضلون بالتنبيه عليها وإلفات النظر إليها.

مقـــدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المحيط علمه، النـافذ قضاؤه وحكمه، والشكر له تعالى على توفيقه وإلهامه وسوابغ أنعمه وإفضاله.

والصلاة والسلام على سيدنا محمد أشرف الانبياء والمرسلين ، وعلى آله الطيبين الطاهرين ، وصحابته الهادين المهتدين .

اما بعد ، فان علم تشريع الاحكام من أشرف العلوم قدرا وأعظمهـا شأنا ، لانه ينير السبيل للمكلفين ، ويبصرهم فيما يأتون من الاعمال وما يذرون ،

وعلى شرف علم التشريع وعظم شأنه، فان علم « أصول الفقه» الذي به تعرف الادلة والمصادر التي يرتكز عليها التشريع وتنبني عليهـا الاحكام ، يجب أن يعتبر في الذروة العليا والـدرجة التي لا يدانيه فيهـا علم من العلوم الدينية إطلاقا.

ولقد مارست هذا العلم الشريف علم أصول الفقه والتشريع مدة طويلة وسنين عديدة ، إذ كنت اقوم بتدريسه في المعهد العالي بتطوان ، ثم بعد ان أسست بدله كلية اصول الدين وأسند إلى تدريس هذا العلم ، تصديت لدراسته بكل عناية واهتمـام ، وتفرغت للكتـابة وتحرير المحاضرات في جميع موضوعـاته ، حتى استقصيت جميع مباحثه وأبوابه وفصوله ،فتحصل لدى من ذلك مجموعة مهمة ، يجوز ان تعتبر مؤلفا جامعا لمباحث علم أصول التشريع ؛ وبذلت في ذلك كل مجهود ، واستفرغت الطاقة والوسع فـي الوصول الى الايضاح بأسهل أسلوب وأبسط تعبير متجنبا كل تعقيد وإجمال ، وإن أدى ذلك إلى الاطناب والتطويل والتكرار في كثير مـن المناسبات ، ومبتعدا عن الايجاز المخل وعن الاختصار الذى يؤدى بالقارئ إلى الحيرة فيما يراد من العبارة ، لابهامها وغموضها .

على أن التكرار وإن وقع في كثير من المواضيع الا أن المناسبات هي التي قضت بذلك فيرتكب عن قصد، بناء على اعتبار كل موضوع قائما بنفسه ومستقلا عن غيره، تفاديا من الاحالة التي لا تخلو من اتعاب القارئ أو من الغموض والابهام.

وهكذا أعرضت عن مبحث قوادح القياس حيث قررت عدم إدراجه في هذه المحاضرات، بيد أنني أدرجت فيها بعض أبحاث لمناسبات ارتأيتها كمبحث التشريع من قبل الدولة، ومبحث علاقة الشريعة الاسلامية بالتشريع الروماني، ومبحث تغيير الاحكام بالاجتهاد.

ولدى التعرض لتفصيل الخلاف واستعراض الاقوال في مسألة من المسائل، لم أتردد في إبداء رأيي والافصاح عن نظري فيما أرتئيه مما يجب اعتماده من الخلاف.

ولقد صدرت هذه المحاضرات بتمهيد مطول تحت عنوان «المدخل الى علم أصول الفقه» اشتمل على أربع مقدمات:

الاولى في تاريخ التشريع الاسلامي.

الثانية في تدوين قواعد علم «أصول الفقه».

الثالثة في تعريفه.

الرابعة في حصر مسائله في أربعة مباحث مع بيان ترتيبها.

والله أسأل أن يمدني بعونه وتوفيقه، وأن يقيني مزالق الزلل والضلال، وأن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم، وأن ينفع به، إنه سميع مجيب، ونعم المولى ونعم النصير.

تطوان، 26 ربيع الاول عام 1390

1 يونيه سنة 1970

العربي اللوه

المدخل إلى علم « أصول الفقه »

ويشتمل على أربع مقدمات :

المقدمة الاولى : في تاريخ التشريع الاسلامي ·

تمهيـد : يعنى بدراسة تاريخ التشريع الاسلامـي، لمعرفة مصـادر الشريعة ومـدى قوة أصولها، والاطلاع المباشر على منابعها ، ومعرفة ما تدرجـت فيه الشريعة من ادوار واطـوار، وما لاقته من عناية وتقدير ، او عداء ومحاربة ، ليرتاح معتنقها ودارسها الى قواعدها، وليقتنع بها في قرارة نفسه ، ساكـن البال مطمئن الضمير ، من غير ان ينزغه في ذلك أدنى وسوسة ، أو يشوش عليه في السكـون اليها أي وهم او خيـال، فيتناولها بقلب رحب وعناية واهتمام .

ودراسة تاريخ التشريع الاسلامي، تعتبر من أهم ما يحمل المـرء المسلم، وكل من يرغب في معرفة أحكام الشريعة الاسلامية، على الاقتناع بها والجزم بصحتها وطهارتها من دنس الاهواء، وبراءتها من العبث والزيغ والفساد ، فاذا علم الواقف علـى تـاريخ الشريعة الاسلامية ، أن الله أنزلها على نبيه الكريم محمد صلى الله عليه وسلم، وأبلغها هو بدوره الى أمته، وعلم كيف قام أصحـابه مـن بعده بضبطهـا والاعتنـاء بها ، مع التشـدد والتثبـت فيها ، حـذرا من أن يضيع منها شيء ، او يتسرب إليها دخيل يلوث طهـارتها ، ثم كيف اعتنى بها من بعدهم ، اقتداء بسلفهم في الضبط والاعتناء والتشدد والتثبت، وهكذا جيلا بعد جيل ، الى أن وصلـت الى المتأخر طاهرة نقية ، لم يلوثها دنس ولم يعلق بها أدنى شبهة ، إذا علم الواقف جميـع ذلك ، فانه يقبل عليها بكـل شغف ، ويتناولها بقلبه وبجميع جوارحه ، فيسهل عليه اقتناؤها واكـتسـابها ، ثم مع ذلك تحصل له السعادة في الدنيا والاخرة :

أما في الدنيا ، فلمـا يجده في نفسه من راحة البـال واطمئنان الضمير بالسكـون إلى الشريعة المطهرة ، وتلك هي السعادة الصحيحة ، والنعيم الحقيقي الذي لا يشوب صفوه كـدر .

وأما في الاخرة ، فلما يناله من رضى الله تعالى ومغفرته ، حيث لم يتسرب إلى قلبـه أي نوع مـن انواع التردد في أية جزئية من جزئيات الشريعة المطهرة .

مصادر التشريع الاسلامي

من المجزوم المقطوع به ان الشريعة الاسلامية ، منبعها الاصلي واحد ، وهو القرآن الكريم الذي انزله الله على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم ، وهذا المصدر متفق عليه بالاجماع من سائر المذاهب والامم الاسلامية ، وعن هذا المصدر الاساسي نشأ مصدر ثان للتشريع الاسلامي ، وهو اقوال النبي وافعاله وتقريراته ، ويعبر المحدثون عنها بالسنة النبوية .

وعن هذين المصدرين نشأ مصدر ثالث وهو الاجماع ، وعن الثلاثة نشأ مصدر رابع وخامس وهما : القياس والاستدلال ، فانحصرت أدلة التشريع في خمسة مصادر :

المصدر الاول القرآن : بعث الله نبيه الكريم برسالته إلى خلقه ، وكانت هذه الرسالة هي القرآن المجيد ، وكانت آيات الاحكام تنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ، منجمة بالتدريج، وفي الغالب لاحد سببين :

أولهما : ما يجرى في المجتمع الاسلامي من الحوادث والوقائع .

ثانيهما : ما ينزل للجواب عن اسئلة يسألها بعض الصحابة او غيرهم . قال الله تعالى : (ولايأتونك بمثل الا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً) .

اما آيات الاحكام التي تنزل بدون سبب فقليلة ، على أن المفسرين قلما يفسرون آية حكم من غير أن يذكروا معها سببا لنزولها ، وتعلم هذه الوقائع ، او الاسئلة عند علماء التفسير بأسباب النزول، وألفوا فيها تآليف خاصة جعلوها اساسا لفهم القرآن.

ابتداء نزول القرآن وانتهاؤه : بناء على القول المختار من عدة اقوال ــ وهو ما روي عن زيد بن أرقم ــ أن القرآن ابتدأ نزوله من ليلة السابع عشر من رمضان ، للسنة الحادية والاربعين من ميلاده صلى الله عليه وسلم ، حيث اوحى الله إليه ــ وهو بغار حراء الذي كان يتحنث فيه ــ بأول آية ، وهي قوله تعالى : (اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الانسان من علق . اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم) .

وكانت الليلة التي ابتدأ فيها نزول القرآن، هي ليلة القدر التي قال الله تعالى في شأنها : (انا أنزلناه في ليلة القدر) ولا نزاع في ان هذه الليلة كانت في شهر رمضان قال الله تعالى : (شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان) وهو الشهر الذي كان يتحنث فيه النبي بغار حراء ويصومه ،وبعدها فتر الوحي بانزال القرآن مدة مقدرة بثلاث سنوات ، ثم تتابع الوحي بانزال القرآن إلى ان اختتم يوم عرفة من حجة الوداع يوم الحج الاكبر للسنة العاشرة من الهجرة والثالثة

والستين من ميلاده صلى الله عليه وسلم . حيث أوحي اليه بآخر آية وهي قوله تعالى : (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا) على ما في ذلك من الخلاف بين المفسرين ، فقد روي عن ابن عباس والسدى رضى الله عنهم ان المعنى اكملت لكم حدودى وفرائضى وحلالى وحرامى بتنزيل ما انزلت وبيان ما بينت لكم ، فلا زيادة في ذلك ولا نقص منه بالنسخ بعد اليوم.

وهذا لا ينافى انه نزلت بعدها آية موعظة ، وهي قوله تعالى : (واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله) إلا أن الطبرى أورد عليه أن الله أنزل بعد ذلك آية الكلالة حيث قال: انها آخر آية نزلت ، وهي قوله تعالى : (وان كان رجل يورث كلالة او امرأة) الخ.

وعلى كل حال فان هذه الاية جاءت بنعى رسول الله صلى الله عليه وسلم والاشعار بقرب وفاته ، فقد روي انه لما نزلت هذه الاية بكى عمر رضي الله عنه فقال لـه النبى عليه الصلاة والسلام : ما يبكيك؟ قال : ابكاني أنا كنا في زيادة من ديننا ، فأما إذا كمل فانه لم يكمل شيء قط إلا نقص ، فقال عليه الصلاة والسلام : صدقت .

مدة نزول القرآن : المدة بين ابتداء نزول القرآن واختتامه اثنتان وعشرون سنة ، واثنان وعشرون يوما . وينقسم عهد الوحي بالتنزيل إلى مدتين مختلفتين :

الاولى مدة مقامه صلى الله عليه وسلم بمكة ، وهي اثنتا عشرة سنة وخمسة اشهر وثلاثة عشر يوما من 17 رمضان سنة 41 الى اول ربيع الاول سنة 54 من ميلاده صلى الله عليه وسلم ، وما أنزل فيها من القرآن يسمى مكيا .

الثانية ما بعد الهجرة ، وهي تسعة سنوات وتسع اشهر وتسعة ايام ، من اول ربيع الاول سنة 54 الى تاسع ذي الحجة سنة 63 من ميلاده صلى الله عليه وسلم ، وسنة عشر من الهجرة ، وما انزل فيها من القرآن يسمى مدنيا .

هكذا نشأ هذا المصدر الذي جاء بالدين الحنيف ، وبتأسيس احكام التشريع الاسلامي في ذلك العهد من حياة الرسول ، وهو عهد الوحي وإنزال القرآن، لذلك كان القرآن اساس الدين ومنبع التشريع ، والمرجع الذي يعتمد عليه المسلمون عامة والفقهاء خاصة في فتاويهم واحكامهم، فهو دستور المسلمين ، لانه الكتاب المنزل على رسول الله من رب العالمين لبيان شريعته و احكامه.

كتابة القرآن : كان النبي يأمر كاتبا من كتابه ، بكتابة ما ينزل عليه من الايات بين يديه ، على عسيب النخل ، او كتف او رقعة او غيرها ، وكان له كتاب معروفون ، وكل ما يكتبونه يوضع في بيت رسول الله ، ويكتبون منه صورة لانفسهم ، ثم يدلهم رسول الله على موضع الايات التي تنزل عليه من كل سورة ، وكانت حافظة الاميين ، وصحف الكاتبين ، والصحف المحفوظة في بيت رسول الله ، تتعاون على حفظ ما انزله الله سبحانه على رسوله الكريم ، وقد مضى هذا العهد من غير ان يجمع القرآن في مجموعة واحدة ، بضم أجزائه بعضها الى بعض .

جمع القرآن في مصحف واحد: في عهد الخليفة الاول ابي بكر الصديق رضي الله عنه، إقترح عليه عمر، أن يجمع القرآن، حتى لا تاعب به يد الضياع بموت الحفاظ وضياع الصحف، وبعد الاستشارة مع كبار الصحابة وذوى الرأى والتصلب في الدين منهم ، أمر أبو

بكر بجمع القرآن من صدور الحفاظ وصحف الكاتبين، ومما كان محفوظا في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكان هذا العمل الجليل من حظ زيد بن ثابت؛ فأتم جمعه على ملأ من المهاجرين والانصار، وبذلك تحقق ما اخبر به الله تعالى حيث قال: (إنا نحن نزلنا الذكر وان له لحافظون).

اذاعة عثمان للمصحف في بعض الافاق: بقيت الصحف محفوظة عند ابي بكر ثم عمر، ثم حفصة بنت عمر أم المؤمنين الى ان جاء عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه فارتآى ان يذيع هذه الصحف في الامصار لاسباب دعت الى ذلك، غير انه نشأ اختلاف بين القراء في بعض أحرف القرآن تبعا لاختلاف لغاتهم، فجمع نخبة من الحفاظ الموثوق بهم وأمرهم ان ينسخوا تلك الصحف بلسان قريش، وبعد ان قاموا بذلك أرسل الى كل أفق مصحفا مما نسخوه وأبقى لنفسه مصحفا عرف بالمصحف الامام، وأمر بما سوى ذلك من الصحف ان يحرق، ما عدا صحف حفصة فقد ردها إليها.

فقد جاء في البخارى شرح العينى عن أنس بن مالك: ان حذيفة بن اليمان قدم على عثمان وكان يغازى اهل الشام في فتح ارمينية وأذربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان يأمير المؤمنين ادرك هذه الامة قبل ان يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى، فأرسل عثمان الى حفصة رضي الله عنها ان أرسلي إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها اليك فأرسلت بها حفصة الى عثمان فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص، عبد الرحمن بن الحرث بن هشام فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة! اذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فانما نزل بلسانهم، ففعلوا حتى اذا نسخوا الصحف في المصاحف رد عثمان الصحف الى حفصة فأرسل الى كل أفق بمصحف مما نسخوا وامر بما سواه من القرآن في كل صحيفة او مصحف ان يخرق. وفي رواية ان يحرق.

وفي غير البخارى ان عثمان بعث مصحفا الى الشام ومصحفا الى الحجاز ومصحفا الى اليمن ومصحفا الى البحرين وأبقى عنده مصحفا ليجتمع الناس على قراءة ما يعلم ويتيقن.

وهناك اقوال اخرى في عدد المصاحف التي نسخت وفي الامصار والافاق التي وجهت اليها، وكان ذلك سنة خمس وعشرين، وبعمل عثمان سكنت النفوس وتحقق الاطمئنان على كتاب الله تعالى من وقوع الاختلاف في بعض آياته، او ضياع بعض اجزائه رضي الله عنهم أجمعين.

المصدر الثاني السنة: اشتمل القرآن على كثير من الاوامر الالهية التي توجب طاعة الرسول فى اوامره ونواهيه، والاقتداء به في افعاله، قال الله تعالى: (من يطع الرسول فقد اطاع الله) وقال: (قل اطيعوا الله والرسول فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين) وقال: (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) الى غير ذلك من الايات التي تأمر بطاعة الرسول في أوامره، والاقتداء به في افعاله المتضمنة لتقريراته.

نشأة السنة : نشأت السنة عن القرآن الكريم وقارنته في الزمان واشتركت معه في الوحي ، فيبتدىء تاريخها من التاريخ الذي ابتدأ فيه الوحي بانزال القرآن ، وينتهي بموته صلى الله عليه وسلم ، وانتقاله إلى الرفيق الاعلى ، وبذلك كانت السنة مصدرا ثانيا من مصادر التشريع الاسلامي ، يستنبط ذوو الرأى والنظر الاحكام منها كما يستنبطونها من المصدر الاول ، وهو القرآن ، ويرجعون إليها في فهم المراد منه ، وكل ما جاءت به السنة، فهو تشريع أيضا الى جانب التشريع بالقرآن ، قال تعالى : (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى) وقال : (وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم) فكانت السنة بذلك مبينة للقرآن ومفسرة له .

لم تدون السنة في عهد الخلفاء : تجنب الشيخان : ابو بكر وعمر ، جمع السنة وكتابتها حذرا من انصراف الناس عن القرآن ، او التباسها به، بل كانوا يأمرون حتى بالتقليل من الرواية ، تفاديا من تسرب الكذب الى احاديث الرسول ، فقد روى أن الصديق رضى الله عنه ، جمع الناس بعد وفاة الرسول ، فقال : إنكم تحدثون عن رسول الله احاديث تختلفون فيها ، والناس بعدكم اشد اختلافا ، فلا تحدثوا عن رسول الله شيئا ، فمن سألكم فقولوا : بيننا وبينكم كتاب الله ، فاستحلوا حلاله وحرموا حرامه . وروى أن الفاروق رضى الله عنه سير وفدا إلى العراق ، فمشى معهم ، وقال لهم : أتدرون لم مشيت معكم؟ قالوا : نعم . نحن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم . فقال : إنكم تاتون أهل قرية لهم دوي بالقرآن كدوي النحل ، فلا تصدوهم بالحديث فتشغلوهم، جودوا القرآن وأ قلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . وامضوا وأنا شريككم . وروى أيضا ، أن سيدنا عمر ، اراد أن يكتب السنن ، واستشار في ذلك أهل الرأى من كبار الصحابة ، فاشاروا عليه بذلك ، فلبث شهرا يستخير الله في الامر شاكا فيه ، ثم اصبح يوما فقال : إني ذكرت لكم من كتابة السنن ما قد علمتم ، ثم تذكرت فاذا أناس من اهل الكتاب من قبلكم قد كتبوا مع كتاب الله كتبا ، فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله ، وإني والله لا ألبس كتاب الله بشيء ، فترك كتابة السنن .

هكذا كان الخلفاء يأمرون بالتقليل من رواية الاحاديث . وينهون عن الاكثار منها، وذلك حذرا من ان يسرى إليها الكذب او يفشو فيها الخطأ ، والا فقد كانوا اشد الناس تمسكا بالسنة ، لاعتبارها مكملة لتشريع القرآن ، وذلك بعد استعمال غاية التحرى والاحتياط والتثبت ، إذ كانوا لا يحكمون بالحديث إلا إذا شهد اثنان من أهل الثقة والعدالة بسماعه من رسول الله ، فقد روي ان الجدة جاءت إلى ابي بكر تلتمس ان تورث ، فقال لها: ما اجد لك في كتاب الله شيئا ، وما علمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر لك شيئا ، ثم سأل الناس ، فقام المغيرة، فقال: سمعت رسول الله يعطيها السدس. فقال: هل معك احد؟ فشهد محمد بن مسلمة بمثل ذلك فأنفذه لها. وروى ان عمر قال لابي – وقد روى له حديثا – لتأتيني على ما تقول ببينة. فخرج فاذا اناس من الانصار فذكر لهم ذلك. فقالوا. سمعنا هذا الحديث من رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقال عمر: أما إني لم اتهمك ولكنني ، احببت ان اتثبت. وروى ان عليا قال: كنت إذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا. نفعني الله بما شاء أن ينفعنى، وكان اذا حدثنى غيره استحلفته، فإذا حلف صدقته،

هذه بعض الحوادث التي تعطي صورة واضحة عن أنواع التشدد والاحتياط والتثبت في أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام .

وكيفما كان الامر ، فلم يدون شيء من السنن في عهد الخلفاء : أبى بكر وعمر وعثمان وعلي ، لانهم كانوا يقتصرون في احكامهم على ما جاء به القرآن؛ ولا يحكمون بالسنة إلا إذا أعوزهم النص القرآني ، بعد التثبت والاطمئنان ، وبعد ما تدعوهم الضرورة بتجدد الحادثة التي تلجئهم إلى الحكم بالحديث ، او لمعرفة دلالة القرآن على الحكم الذي تبينه السنة، وكل ذلك لغرض التقليل من الرواية خوفا من الاعراض عن القرآن او التباس السنة به ، وحذرا من احداث الكذب في السنة .

الاسباب التي دعت الى تدوين السنة بعد عصر الخلفاء وأول من فكر فيه: بعد وفاة الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضى الله عنه ، شبت نار الفتنة بين الامة الاسلاميه ، فانقسمت على نفسها، ثم مات بعده علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فازداد الخرق اتساعا واستفحل الانشقاق بانقسام كل فريق إلى طوائف وأحزاب ، وهكذا تفرقوا سياسيا، فصار كل فريق يدعو الى حزبه، فهناك أنصار علي ممن يميلون اليه والى أهل البيت النبوى، وهناك من يميلون الى أبى بكر وعمر ، وهناك من يدعون الى عثمان ومعاوية، وكل فريق ينحى باللائمة وينسب الخطأ الى الاخر بل ربما رمى بعضهم بعضا بالعصيان والفسوق؛ وأحيانا حتى بالكفر، وباشتعال الفتنة ارتحل رواة الحديث وحملة السنة من علماء المسلمين عن مهبط الوحي ومقر النور المدينة المنورة الى سكنى غيرها من الامصار ، وكل من نزل في بلد اتخذه لنفسه وطنا جديدا.

فمنهم من بقى في المدينة . ومنهم من ارتحل إلى مكة، وبعضهم استقر في البصرة وبعضهم نزح الى الكوفة ، وهكذا ، ثم أخذ أهل كل بلد يروون الحديث عمن استقر به من العلماء ، فكان هذا الاختلاف في السياسة والموطن مع كثرة رواة الحديث سببا قويا في اختلاف الفتوى والرواية ، اذ توجد للشيعة فتاوى ، وللخوارج فتاوى ولغيرهم فتاوى ، وغالبها متضاربة يناقض بعضها بعضا، ثم يستدلون عليها بالاحاديث .

وبسبب هذا التطاحن الشديد ، والعراك البالغ ، ظهر ما كان يخافه أبو بكر وعمر رضي الله عنهما من الكذب في رواية الحديث؛ لان الاختلاف السياسي والتعصب المذهبي، جعلا كل فريق من المتعاندين المغالين ، يختلق الاحاديث فيرويها كذبا على رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ ليؤيد بها مذهبه ، او لدواع أخرى ، فحتى الناقمون على الاسلام وجدوا ، مجالا للمكر والدس والتزوير لهدم الشريعة الاسلامية ، فكثر الوضاعون ، وكثرت انواع الوضع فيعمدون الى التزوير ، اما انتقاما وهدما للشريعة ، واما استخفافا كالزنادقة واشباههم من المتهاونين بالدين ، واما تدينا بزعمهم، كجهلة المتدينين الذين وضعوا الاحاديث فى الفضائل والرغائب، واما اغرابا لقصد السمعة، كفسقة المحدثين، واما تعصبا كدعاة المبتدعة ومتعصبي المذاهب ، واما اتباعا لهوى اهل الدنيا طلبا للعذر لهم فيما ارتكبوه من مخالفة الشرع .

ولهم فى الوضع والتزوير أساليب مختلفة فمنهم:

1 ــ من يضع الاحاديث ويختلقها اختلاقا وينسبها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم في حين أنها لم تصدر منه أصلا .

2 ــ من يقلب الاسانيد او يزيد فيها ، ويتعمد ذلك اغرابا على غيره او لدفع الجهالة عن نفسه .

3 ــ من يضع للمتن الضعيف اسنادا صحيحا مشهورا .

4 ــ من يكذب ، فيدعي سماع ما لم يسمع ، ولقاء من لم يلق ، ويحدث بأحاديثهم الصحيحة .

5 ــ من يعمد الى كلام الصحابة وغيرهم ؛ وحكم العرب والحكماء ، فينسبها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذبا وبهتانا .

الى غير ذلك من أساليب الوضع والتزوير .

فقد روى ان ابن عباس ، قال : كنا نحدث عن الرسول صلى الله عليه وسلم اذ لم يكن يكذب عليه ، فلما ركب الناس الصعب والذلول ، تركنا الحديث .

وروى عن ابن سيرين انه قال : لم يكونوا يسألون عن الاسناد ، فلما وقعت الفتنة قال : سموا لنا رجالكم ؛ فينظر الى أهل السنة فيؤخذ حديثهم ، وينظر الى أهل البدع فلا يوخذ حديثهم .

وروى ان أبا داود الاعمى كان يقول : حدثنا البراء ، وحدثنا زيد بن أرقم فذكر ذلك لقتادة ، فقال : كذب ؛ ما سمع ذلك منهما انما كان اذ ذاك سائلا يتكفف الناس زمن طاعون الجارف .

وروى ان أبا جعفر الهاشمي المدني ، كان يضع الاحاديث بكلام حق ، وليست من احاديث النبي ، وكان يرويها كذبا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فهذه بعض أمثلة واضحة وصريحة ، تعبر عن المدى الذي وصل اليه القوم في الجرأة على مقام الرسول الكريم ، وعلى الدين الحنيف .

تدوين الحديث : اختلال وفوضى واضطراب تعرضت فيها السنة النبوية لتيارات جارفة ، كانت السبب في تنبيه أولي الامر الى وجوب حماية السنة والدفاع عنها ، حتى لا تندرس وتضمحل بموت علمائها اولا ، وباستفحال التزوير والكذب ثانيا ، فيصعب تمييز الاحاديث النبوية الحقيقية من أكاذيب المزورين والوضاعين .

اول من فكر في تدوين الحديث : تكاد الروايات تجمع على ان اول من فكر في جمع السنة وتدوينها بعد الصحابة والتابعين ، هو الخليفة الصالح عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه ، فهو الذي سبق الى هذا العمل الجليل ، حيث اصدر امره الى ابى بكر بن محمد بن حزم ، عامله وقاضيه على المدينة يقول له : انظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاكتبه ، فاني خفت دروس العلم وذهاب العلماء ، وكتب بمثل ذلك الى سائر ولاة الامصار وكبار العلماء ، فقد أخرج أبو نعيم في تاريخ اصبهان ، ان عمر بن عبد العزيز كتب الى اهل الافاق انظروا في حديث رسول الله فاجمعوه ، غير ان ما كتبه ابن حزم ، لم يصل الى الامام الصالح ، ولعل المنية عاجلته قبل ان يصل اليه ، كما انه لم يظهر له أثر بعده .

اول من دون الحديث وجمعه : تكاد الروايات تتفق ايضا على ان اول من دون الحديث وجمعه في كتاب بصفة مدونة ، هو الامام المحدث ، ابو بكر محمد بن مسلم بن شهاب القرشي الزهري ، بناء على أمر عمر بن عبد العزيز ، غير ان تدوينه كان عبارة عن جمع ما سمعه من أحاديث الصحابة من غير تبويب ولا تصنيف ، بل كان يجمعه مختلطا حتى بأقوال الصحابة ، وفتاوى التابعين .

وبذلك كان ابن شهاب رضي الله عنه اول من وضع اللبنة الاولى في تدوين الحديث وجمعه في كتب خاصة ، وتوفى رضى الله عنه سنة 124 للهجرة .

وبعد عصر ابن حزم ، وابن شهاب ، هبت طبقة أخرى من علماء الحديث لجمعه وتدوينه الا انه لم يعلم بالضبط من له مزية السبق منهم على غيره في هذا العمل الجليل ، وكان ذلك ابتداء من أواسط القرن الثاني الهجري ، فدونو الاحاديث وصنفوها بجمع الاحاديث التي تشترك في موضوع واحد ، كالطهارة ؛ والصلاة والصيام وغيرها وضم بعضها الى بعض الا انهم مزجوا ايضا فيما دونوه وصنفوه الاحاديث النبوية بأقوال الصحابة والتابعين.

وعلى هذا النسق ، صنف بمكة عبد الملك بن جريج المتوفي سنة 150 وبالمدينة سعيد بن ابي عروبة المتوفي سنة 156 والربيع بن صبيح المتوفي سنة 160 ، والامام مالك المتوفي سنة 179 ، وبالبصرة حماد بن سلمة المتوفي سنة 176 ، وبالكوفة سفيان الثوري المتو في سنة 161 ، وبالشام أبو عمرو الاوزاعي المتوفي سنة 156، وبخراسان عبد الله بن المبارك المتوفي سنة 181 ، وباليمن معمر بن راشد المتوفي سنة 153 ، وبالري جرير بن عبد الحميد المتوفي سنة 188 ، وسفيان بن عيينة المتوفي سنة 198 ، والليث بن سعد المتوفي سنة 175 ؛ وشعبة بن الحجاج المتوفي سنة 160 .

المسانذ : وبعد ذلك قامت طبقة اخرى من المحدثين ، فتصدت الى عمل جليل ، وهو افراز أحاديث الرسول عن اقوال الصحابة والتابعين ، فأفردوا الاحاديث بالتدوين وألفوا منها ما عرف بينهم بالمسانذ ، كمسند عبد الله بن موسى الكوفي، ومسند أحمد بن حنبل ، واسحاق ابن راهويه ، وعثمان بن ابي شيبة ، وغيرهم ، فيثبتون الاحاديث في مسانذ رواتها ، فكل ما روى عن ابى بكر مثلا يثبتونه في مسنده ، وما روى عن عمر يثبتونه فى مسنده ، ثم يذكرون الصحابة واحدا بعد واحد ، وهكذا ، ويجمعون كل مسند فى باب واحد ، ولو تعدد الموضوع كالطهارة والصلاة والصيام. وغيرها

انتقاء الاحاديث : في اواسط القرن الثالث قامت طائفة اخرى وفتحت باب الاختيار وانتقاء الاحاديث الصحيحة وافرادها بالتأليف لتتميز عما سواها ، وعلى رأس هذه الطبقة عالما الحديث وشيخا السنة الامامان ، محمد بن اسماعيل البخاري المتوفى 256 : وتلميذه مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري المتوفي سنة 261 ، فصنفا الصحيحين ، بعد ان استعملا التحريات الدقيقة فى الرواية والاختيار ، حتى صارا مضرب المثل فى الاحتياط والتشدد واشتراط الشروط البالغة حد المنتهى فى التحرى والدقة .

ثم نسخ على منوالهما أبو داود سليمان السجستاني المتوفي سنة 275 وابو عيسى محمد ابن عيسى الترمذى المتوفي سنة 279 وابو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة المتوفي سنة 273 وابو عبد الرحمن احمد النسائي المتوفي سنة 303 ، واشتهرت كتبهم عند اهل الحديث بالكتب الستة ، ونالت عند المسلمين منتهى التعظيم والاعتبار لما لهم من الثقة الكبيرة فى اصحابها ، وعلى الاخص البخاري ومسلم .

تمحيص رجال الحديث: لم يقف الامر عند هذا الحد ، بل قامت طبقه اخرى بتمحيص رجال الحديث، والبحث في حال رواته من التابعين فمن بعدهم، وتعرف هذه الطبقه برجال التعديل والتجريح ، فمن توفرت فيه صفات الضبط والاتقان والعداله قبلت روايته ومن لم تتوفر فيه تلك الصفات جرحوه وتركوا حديثه، ثم باعتبار استجماع الرواة لتلك الصفات ، او فقدها كلا او بعضا تتفاوت درجاتهم في القبول او الرد ، فمنهم من وقع الاجماع على قبول

روايته، وهو الذي استجمع جميع الصفات المطلوبة، وهذا يعتبر في نهاية الدرجة العليا، ومنهم من وقع الاجماع على رفضه وعدم الاعتداد بروايته، واعتبر هذا في منتهى الدرجة الدنيا، وبين الدرجتين: العليا والدنيا درجات متفاوتة قوة وضعفا.

وبعد هذا كله، صارت السنة علما مستقلا، له رجال اشتهروا في ميدان الحديث قصروا عليه جهودهم وانصرفوا اليه ببحوثهم.

وبهذه المجهودات الجبارة وغيرها وقع الاطمئنان على السنة النبوية من ان تضمحل بموت رجالها وحملتها الامناء، او تدنس بتزوير المغرضين المغالين، او تلطخ باختلاقات المعاندين والكائدين.

المصدر الثالث، الاجماع: تأسس في عهد الرسول مصدران من مصادر التشريع، وهما القرآن والسنة، ولما جاء عصر الصحابة ابتداء من خلافة ابي بكر الصديق سنة 11 للهجرة واتسعت الفتوحات وحدثت قضايا لم تكن معروفة، كانوا يرجعون الى القرآن الكريم ثم الى السنة النبوية، فان لم يجدوا فيهما شيئا، او كان في دلالتهما على الحكم اجمال واحتمال، فزعوا الى استشارة ذوي الرأي والعدالة من كبار الصحابة المعروفين بالتحري الشديد والتصلب في الدين.

فقد كان الخليفتان: ابو بكر وعمر يستشيران الصحابة في احكام ما يتجدد من القضايا ثم ان اتفقت كلمتهم على حكم حادثة صار ذلك اجماعا يحتج به في التشريع، لعصمة الامة من الخطأ، وايضا فانهم لا يجمعون على حكم الا اعتمادا على مأخذ من نص كتاب او سنة، وان لم يصرحوا به ولا علم ذلك عنهم، لان اجماعهم يتضمن ذلك، وبهذا نشأ دليل ثالث يرجع اليه في الاحكام ويعتمد عليه في التشريع، غير انه لا يعمل به ولا يعتبر مصدرا للتشريع الاسلامي الا بعد وفاة الرسول، لان الاجماع لا ينعقد في حياته صلى الله عليه وسلم.

الاجماع متفرع عن الكتاب والسنة: قد اتفق أكثر المسلمين على اعتبار الاجماع حجة يجب العمل بها على كل مسلم، لان الاحتجاج به في الاحكام الشرعية قد ثبت بالكتاب والسنة، لقوله تعالى: (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين، نوله ما تولى ونصله جهنم) وقول الرسول عليه الصلاة والسلام: لا تجتمع امتي على خطأ. فهو متفرع عنهما.

وجاحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة؛ كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الخمر والزنى، محكوم بكفره قطعا، لان جحده يستلزم تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم فيما جاء به، وكذا المجمع عليه المشهور بين الناس المنصوص عليه كحل البيع، جاحده كافر على المشهور من الخلاف.

المصدر الرابع والخامس، القياس والاستدلال؛ قد ثبت عند أيمة المسلمين ان الله تعالى وتبارك لم يشرع شرائعه عبثا ولم يكلف عباده بأحكامها تعنتا ونقمة، وانما شرعها لجلب المصالح لهم ودفع المضار والمفاسد عنهم تفضلا منه تعالى ورحمة بعباده، قال الله تعالى: (وما ارسلناك الا رحمة للعالمين) وثبت أيضا ان أحكامه تعالى، معللة بعلل وأوصاف، لتكون معرفة الاحكام، وعلامة عليها منها ما نص عليه الشارع، ومنها ما ترك التنصيص عليه.

وفي عهد الرسول وبعد انقطاع الوحي أيضا بموته صلى الله عليه وسلم، كانت تحدث في المجتمع الاسلامي قضايا لا نص فيها من كتاب ولا سنة، وفي هذه الحالة كان الصحابة ومن بعدهم من أيمة المسلمين يعمدون الى الاجتهاد، لاستنباط أحكام تلك الجزئيات

على أساس رعاية جلب المصلحة ودفع المفسدة، او كانوا يلحقونها بأحكام القضايا المنصوص عليها بعد اثبات وصف جامع بين الاصل والفرع وعلة تكون علامة على الحكم فيهما.

فالاحكام التي رويت عن الرسول وكانت معللة بعلل، يعتبر تعليلها موجبا لاتباع العلة أينما كانت، وذلك هو القياس، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم لما سئل عن بيع الرطب بالتمر: أينقص الرطب اذا يبس؟ فقالوا: نعم. فقال: فلا اذاً.

وروى عنه عليه الصلاة والسلام انه قال لمعاذ وابى موسى الاشعرى لما أنفذهما الى اليمن: بم تقضيان؟ فقالا: ان لم نجد الحكم في الكتاب ولا السنة، قسنا الامر بالامر، فما كان أقرب الى الحق عملنا به، فصرحا بالقياس، والنبى أقرهما على ذلك.

واما الصحابة، فقد قاسوا تعيين الامام بالعهد على تعيينه بعقد البيعة حيث لم يرد في ذلك نص، فقد قال ابو بكر: هذا ما عهد به ابو بكر الخ. ولم يعترض عليه احد، بل اجمعوا عليه.

ومن أخبارهم التى تدل على استعمالهم الرأي والقياس:

1 — قول ابى بكر لما سئل عن الكلالة: أقول برأيي، فان يكن صوابا فمن الله، وان يكن خطأ فمنى ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان. والكلالة من عد الوالد والولد.

2 — ما روى عن عمر رضي الله عنه من انه كتب الى ابى موسى الاشعري، اعرف الاشباه والامثال، ثم قس الامر برأيك.

3 — ما روى عن عثمان بن عفان رضى الله عنه من انه ورث المبتوتة في مرض الموت بالراى، لعدم وجود النص.

4 — قول علي كرم الله وجهه في شأن شارب الخمر: انه اذا شرب سكر، واذا سكر هذى، واذا هذى افترى، فحدوه حد المفترين. فقاس شارب الخمر على القاذف.

وعلى هذا جرى الصحابة من بعدهم، الى غير ذلك مما ياتي تفصيل القول فيه لدى الكلام على القياس في موضعه.

لم يكن عمل المجتهدين محصورا في استنباط الاحكام للقضايا التي لا نص فيها، بل كانوا يجتهدون حتى في استنباط العلل الخفية للاحكام التي نص عليها الشارع من غير تصريح بعللها، ثم يلحقون بمحل الحكم الجزئيات التي لم يرد في حكمها نص، بعد إثبات الاشتراك في الوصف، علة او سببا او غيرهما، وعلى هذا الاساس نشأ الاصل الرابع والخامس من أصول التشريع وهما القياس والاستدلال.

ولما كان من الصعب ان يحيط المفتى بالسنة لتفرق رجالها في الامصار، وكان التوسع في الفتوى بالرأى لا يومن معه من الافتاء بما يخالف السنة، تفطن علماء التشريع لهذا الخطر، فقرروا ان يضيقوا دائرة الراى والاجتهاد، فاشترطوا لصحة قبول الاستنباط بالراي ان يكون مبنيا على اصل معين يرجع اليه في الافتاء. وهذا الاصل هو الكتاب أولا، والسنة ثانيا، وذلك ما يعرف عندهم بالقياس والاستدلال اللذين اعتبروهما اصلين من اصول التشريع بعد الكتاب والسنة والاجماع.

فالقياس هو الذي بني على اصول معينة تقاس عليها الفروع في أحكامها، أما الاستدلال، فهو ما يرجع الى اصول عامة، وينظر فيه الى مصالح مقصودة للشارع يقتضيها روح التشريع، ويعلم كونها مقصودة للشارع من أدلة مختلفة، وقرائن متفرقة، دل عليها الكتاب او السنة او الاجماع؛ ولم يكونوا في الصدر الاول يفرقون بين النوعين، بل يسمون الجميع رأيا؛ ولكن بعد ما دون فلاسفة التشريع الاسلامي ضوابط خاصة لعلم الاصول؛ قصروا اسم القياس على النوع الاول والاستدلال على النوع الثاني.

تاريخ التشريع بالقياس والاستدلال: هـذان المصدران يقترن تـاريخ نشوئهما بعهد الرسالة أيضا ، فمن هناك البداية ، وجرى عليه الصحابة والتابعون فمن بعدهم ممن كانت لهم عنـايـة بالكتاب والسنـة ، واتخذوهمـا أسـاسـا ومرجعا للاجتهـاد في استنباط الاحكام للمسـائل التي لم يجدوا فيها نصا من كتاب أو سنـة ولاإجماعا. وقد برز في ميدان الاجتهاد علماء أعلام منذ عهد الصحابة فمن بعدهم من التابعين وتابعي التابعين ، فكانوا يرجعون إلى الكتاب و السنة ، فإن لـم يجدوا الحكم فيهمـا عمدوا إلى الاجتهـاد و الـرأي والقيـاس حتـى لا تتعطل الاحكام

هذه المصادر الخـمسـة : الكتاب ــ السنة ــ الاجمـاع ــ القياس ــ الاستدلال ، هي أساس التشريع ، وعليها مدار الاحكام الشرعية ، ولئن وقع الخلاف فـي غالبهـا كالسنـة والاجماع والقياس والاستدلال ، من حيث اعتبارها مصادر للتشريع او عدم اعتبارهـا إلا ان المعتمد فيها أنها مصادر للتشريع ؛ وأنهـا أدلـة يعتمد عليها المجتهدون والمستنبطون فـي استخراج الاحكام منها لافعال المكلفين .

وسياتي مزيد من التفصيل فيها لدى التعرض للكلام عليها في مبحث الادلة من علم أصول الفقه ، من حيث تعريفها ، وتفصيل القول في أحكامها ، مع تحرير القول في خلاف ما اختلف فيه منها ، وكذا سياتي الكلام مفصلا على الاجتهـاد من حيث تعريفه ، وطرقـه ، وشرائطه في مبحثه أيضا من هذه المحاضرات .

هكذا اعتبرت هذه الادلة مصادر للتشريع ومجـالا للاجتهـاد منذ عصر الرسول ؛ إلا الاجماع ، فإنما اعتبر بعد ذلك على المعتمد من الخلاف ، فقد كان الصحابة يجتهدون فيها لاخذ الاحكام منها ، يجتهدون في نصوص الكتاب والسنة من حيث أوجه دلالتها على الاحكام، وطرق أخذها منها ، إذ لفظ الكتاب او السنة ، قد يكون نصا او ظاهرا في مدلوله ، وقد يدل بمنطوقه او مفهومه ، وبعمومه او خصوصه ، وباطلاقـه او تقييده ، وبامـره او نهـيه او خبـره ، وبحقيقتـه او مجـازه ، إلى غير ذلك من اوجه الدلالات التي تقتضيهـا أصول العلوم العربيـة ، ومـا لم يرد فيه نص كانوا يرجعون فيه الى حكمة التشريع، والى مقاصد الشريعة من التكليف، والى غير ذلك مما لا يدركه إلا من له ذكـاء وفطنة ، وذوق عربي صحيح ، وسليقـة عربية مع الممارسة لكلام الله تعالى ، وكلام رسوله عليه الصلاة والسلام ، من غير اعتماد منهم على أصول ممهدة ، ولا قواعد مدونة .

وكانوا في اجتهادهم واستنبـاطهم ، لا يحيدون عن تلـك الاصول والقواعـد التـي يدركونها بسليقتهم . ويعتمدون على تلك الطـرق التي يشعرون بها بفطرتهم وذوقهم ، الى ما كانوا عليه من صفاء الاذهان وحدتها ، وبراءة الضمائر ونقاوة المقاصد، هكذا كان الاجتهاد في العصور الاولى ، ومع ذلـك فكثيرا ما كان ينشأ بينهـم الخلاف فـي اوجـه النـظـر والطـرق المسلوكة إلى تفهم الاحكام من المصادر الشرعية، وذلك امر طبيعي لامحيد عنه إذ لا يمكن أن تتساوى العقول في إدراكاتها وفي تقديراتها .

وبعد تتابع السنين، واختلاط الامة العربية بغيرها ممن أسلموا مـن الامم الاعجمية ، نشأت خلافات عدة بين المجتهدين فـي الطرق المسلوكة لاستنباط الاحكام ، واندس بينـهـم كثير من ضعفاء العقيدة والزنادقة ؛ وفاقدي الاهلية المطلوبة لولوج هذا المضمار ؛ فعمدوا الى تأويل الايات والاحاديث على غير وجوههـا ؛ والى اتخاذ القياس وسيلة للتلاعب بالشريعة ، لا في القياس فقط ، بل حتى في اختلاف الاحاديث للقياس عليها : الى غير ذلـك : فاختلفت الامور بتفشي الكذب في الروايات . ونشأت المنافسات وحب الغلبة والظهور . لما كان يقوم به كل فريق من نصرة مذهبه والتعصب لمبدئه وإمامه .

لذا قرر الامام أبو حامد الغزالى الانسحاب عن تلك المناظرات التي كانت تجري بين المجتهدين للتوصل إلى معرفة الاحكام الشرعية، فترك مظاهر الشهرة ورجع إلى عبادة الله تعالى، فقد روي عنه أنه قال: ان هؤلاء القوم يلبسون على أنفسهم بقولهم: إن التعاون على طلب الحق من الدين.

نشوء المذاهب : إن منشأ المذاهب ، مرجعه إلى عدة أسباب، منها :

1 ـ الانقسام السياسي ، والتفرق الحزبي في صفوف الامة ، مما كان مصدره الاساسي الاختلاف في الامامة، حيث انشقت الامة الاسلامية إلى فريقين كبيرين : فريق أهل الجماعة والسنة، الذين يرون أن الامامة حق للامة، فلها أن تعقد البيعة لمن تختاره ممن توفرت فيه مؤهلات الامامة لقيادة الامة. وفريق اهل الشيعة الذين أنكروا إسناد الامامة لغير أهل البيت النبوي، لانها حق لهم دون غيرهم.

وعن هذا الخلاف نشأت بين الطائفتين حروب طاحنة ، ومعارك قاسية ، وعنه نشأت عدة خلافات أخرى في العقائد ، حيث إن كثيرا من أهل الشيعة يميلون إلى ما عليه أهل الاعتزال في القدر والاختيار والصفات وغير ذلك، كما أنكروا كثيرا من مصادر التشريع، فأنكروا مصدرية السنة الا ما روي عن أهل البيت وانكروا حجية الاجماع إذا لم يكن من أهل الشيعة بمن فيهم اهل البيت . وانكروا القياس إنكارا باتا ، وأنكروا الاجتهاد في التشريع الى غير ذلك .

اسباب الظهور والتعدد اما الفروع ، فان كثيرا من الفرق الشيعية يخالفون اهل السنة في كثير منها سواء منها ما يرجع إلى العبادات او الانكحة، او المعاملات، إلى غير ذلك.

2 ـ تفرق العلماء المجتهدين. وانتشارهم في كل ناحية فرارا من الفتنة ، لما انقسمت الامة الاسلامية على نفسها، وتمزقت الى كثير من الفرق والطوائف والاحزاب، وثارت بينها الحروب والفتن، فاستقروا في اقطار متباعدة، وأمصار متنائية ، فصار كل واحد يفتي او يحكم بما ثبت عنده من الكتاب او السنة او الاجماع او يذهب إلى الرأي والاجتهاد فيما لم يجد فيه نصا، فكانت احكامهم تأتي متضاربة يناقض بعضها بعضا، لان فهم المراد من النصوص يختلف باختلاف اوجه الدلالات ، وبتفاوت العقول في تقدير المصالح التي تستنبط من اجلها الاحكام، يضاف إلى ذلك أن علمهم بالسنة ، وحفظهم للاحاديث، لم يكن على السواء فقد يقف بعضهم منها على ما لم يقف عليه الاخر ، فلذلك اختلفت فتاويهم واحكامهم في القضايا والوقائع .

3 ـ المبادىء والاصول اللغوية ؛ فقد ينشأ عنها بين العلماء كثير من أوجه الخلاف في فهم المراد من النص، وهذا يتحقق في الاشتراك والترادف والتباين بين لفظين فأكثر ، واستعمال اللفظ في معنيين ، احدهما حقيقي والاخر مجازي بدون قرينة ؛ او مع الاختلاف فيها ؛ وتردد اللفظ بين حقيقتين : لغوية وشرعية او عرفية ، وكاشتراك بعض الادوات في المعنيين فأكثر عند التركيب، فينشأ الاحتمال ، كأو والفاء ، وكدلالة الامر على الوجوب او الندب ، والنهي على التحريم او الكراهة ، ودلالة اللفظ على العموم او الخصوص ، ودلالة العام بعد التخصيص، وحمل المطلق على المقيد ، ودلالة المفهوم على نقيض حكم المنطوق إلى غير ذلك من الاصول اللغوية التي لا تمنع من صحة تردد اللفظ الواحد بين معنيين تحتملهما الدلالة اللفظية اللغوية ، وضعا واستعمالا .

4 ـ البيئة التي تحيط بكل واحد : سياسية او اجتماعية او طبيعية.

فالبيئة السياسية من شأنها أن تحمل على الاختلاف فى النظر إلى الوقائع وفى تقدير الادلة وتأويلها، فينشأ الاختلاف في الرأي قطعا، لان ما يحيط بكل واحد من العوامل السياسية، من شأنه أن يجعله يميل عن قصد أو عن غير قصد مع أهوائه، ويتعصب لمبدئه السياسي، فيزن الامور بغير الميزان الذى يقدرها به الاخرون.

والبيئة الاجتماعية التى تحيط بالمجتهد من أخلاق وتقاليد واعراف ونظم وعقود وتجارة وصناعة وفلسفة وعلوم وفنون و حضارة ومدنية ورقي، من طبيعتها ان تؤثر في اتجاه المجتهد وتقديره للاشياء والحوادث، فيتسع افق تفكيره او يضيق رقيا وانحطاطا، وهذا يستتبع قطعا الاختلاف فى الرأي والاجتهاد.

والبيئة الطبيعية، من قسوة حرارة وبرودة، ونعومتهما؛ وجبال واشجار وانهار ومياه وجدب وخصب وبداوة وحضارة وغنى ورخاء ونعيم وبؤس وفقر وشقاء، كل ذلك له سلطان قوي على الشعور والفكر ويؤثر على الرأي، فيوجهه إلى عدة نواح، ويفتح له طرقا مختلفة للادراك، وبذلك يتسع افق التفكير أو يضيق، وتقوى ملكة البحث أو تضعف في جهة دون أخرى.

5 — المصادر الشرعية المختلف فيها؛ وهي كثيرة، منها:

1 — الحديث الشريف؛ فإن الشيعة، ينكرون حجية السنة النبوية إلا ما روى عن أهل البيت، مما يرويه جدهم جعفر الصادق،

وأما عند غيرهم، فان الخبر قد يتصل سنده عند بعض المجتهدين دون البعض، وقد يثبت تواترا عند البعض دون البعض، او يكون مطعونا في بعض رجاله عند طائفة دون أخرى، او يصل نفس المتن الى بعض الايمة دون البعض، او يشترط شروطا لا يشترطها الاخر، وعلى الجملة فالوثوق بالسنة متوقف على طرق الوثوق بها وكيفية روايتها، ولما اختلفوا في طرق الوثوق بالسنة، اختلفوا ايضا في قبولها، وردها، فأدى ذلك الى ان بعضهم احتج بسنة لم يقبلها الاخر، وبعضهم رجح سنة، هي مرجوحة عند الاخر، وعن ذلك نشأ الاختلاف في الاحكام ايضا.

ثم الاختلاف الناشئ عن أفعاله صلى الله عليه وسلم من حيث خصوصها او عمومها لامته، والاحتجاج بها، وعن تقريراته من حيث دلالتها على الرضى او الانكار عند تجردها عن الامارات والقرائن، كالاستبشار في الرضى، والاشمئزاز في الانكار.

2 — الاجماع، فإن الشيعة لايعتبرونه حجة الا اذا وقع منهم.

اما عند غيرهم، فهو حجة مطلقا.

3 — القياس، فقد انكر الشيعة والظاهرية الاحتجاج به، ونفوا ان يكون مصدرا من مصادر التشريع، ولهذا سموا نفاة القياس.

واعتمد الاحتجاج به جمهور الايمة، بعد الكتاب والسنة والاجماع، ثم من ذهبوا الى الاحتجاج به اختلفوا فيما يصلح ان يكون علة للحكم، وفي بعض مسالكها وفي شروطها فوقع الاختلاف في الرأي.

4 — الاستدلال، والاستصلاح والاستصحاب والاستحسان، وقول الصحابى وشرع من قبلنا، فقد اختلفوا في جميعها، فاعتبرها بعضهم من مصادر التشريع دون الاخرين.

5 ـ النسخ ، فقد اختلفوا في نسخ الكتاب بالسنة ؛ متواترة او آحادا وفي نسخ السنة بالكتاب ، وفي الزيادة على النص ، هل هي ناسخة او غير ناسخة ، كما اختلفوا في نسخ الكتاب او السنة بالاجماع، وفي نسخ الاجماع باجماع آخر ، الى غير ذلك .

وأكثر هذه المصادر وأوسعها مجالا للخلاف . الحديث الشريف والقياس.

فقد تغالى قوم ، منهم المعتزلة ، فأنكروا مصدرية الحديث ، ومنعوا ان تكون السنة النبوية اصلا من اصول التشريع، كما تغالى آخرون منهم الشيعة واهل الظاهر . فانكروا الاحتجاج بالراي مطلقا، ونفوا صحة اعتباره مصدرا للتشريع.

والطائفة المعتدلة من رجال التشريع وايمة الاجتهاد قد اقروا مصدرية كل من السنة النبوية , والراي ، واعتبروهما اصلين من اصول التشريع ، إلا انهم افترقوا في شأن هذين المصدرين باعتبار القوة والضعف الى فريقين كبيرين :

اولا ـــ فريق اهل الحديث برئاسة الامام مالك ، ومقرهم الحجاز ، لذلك يعبر عنهم بمدرسة الحجاز , او المدينة. وهذا الفريق عمدته في الاحكام ، القرآن والحديث الشريف، ولا يعدل عنهما الى القياس إلا إذا أعوزه الامر ولم يعثر على الكتاب والسنة ، وأهل هذا المذهب ، هم أصحاب الامام مالك وأصحاب الشافعي وأصحاب سفيان الثوري واصحاب احمد بن حنبل وأصحاب داود بن علي بن محمد الاصفهاني وغيرهم ، ولا ينكرون العمل بالرأي والقياس ، ولكن بعد ان يعوزهم الحديث ولو ضعيفا ، فعمدتهم اولا الكتاب والسنة ، ولا يرجعون إلى القياس إلا اضطرارا .

ثانيا ـــ فريق اهل الرأي ، برئاسة الامام الاعظم أبي حنيفة النعمان ، وأكبر مقرهم العراق ، لذا يطلق عليهم مدرسة العراق ، وهذا ايضا لا يرفض العمل بالحديث ؛ لانه يقر بأنه مصدر من مصادر التشريع ؛ إلا انه يجعل للرأي أهمية كبرى، ولا يقبل من الاحاديث الا ما توفرت فيه شروط قاسية وشديدة، واهل هذا الرأي، هم أصحاب الامام ابي حنيفة ومنهم محمد بن الحسن ، وابو يوسف ، وزفر ، والحسن اللؤلؤي ، وغيرهم.

اتفق كل من الفريقين على ان الحديث حجة، كما ان القياس حجة، بل هناك احاديث اعتمدها الحنفية ولم يعمل بها المالكية، كما ان بعض اهل الحديث كالمالكية والشافعية والحنابلة، قد رجعوا الى الرأي والاجتهاد في كثير من المسائل، كالمصالح المرسلة عند المالكية ، والاستدلال عند الشافعية، واستعمال الرأي الصحيح عند مجددي المذهب الحنبلي، كابن تيمية وابن القيم الجوزية، غير ان اهل الحديث كما تقدم، لا يعدلون عنه إلى الرأى الا اضطرارا، أما اهل الراي فانهم يعتمدون على القياس، ولا يقبلون من الاحاديث إلا ما توفرت فيه شروط لا يسلم معها من الطعن إلا القليل، بل قد يعرضون عن النص ويحكمون بتأويله او نسخه ، ولو كان صحيحا سالما مستجمعا لجميع الشروط.

الحجاز مهد اهل الحديث : إنما كان الحجاز اكبر مركز لاهل الحديث ، للاسباب الاتية .

1 ـ اقتداؤهم بأصحاب الحديث من الصحابة ، كعبد الله بن عمر بن الخطاب وعبد الله بن عمرو بن العاص والشعبي من التابعين، فانه كان يقول: ما جاءكم به هؤلاء من اصحاب رسول الله فخذوه، وما كان من رايهم فاطرحوه، ومذهب هؤلاء انهم إذا سئلوا عن شيء فان عرفوا فيه آية او حديثا افتوا، وإلا فلا يقولون شيئا.

2 ـ إن فقهاء الحجاز قد اعتنوا بحفظ الاحاديث وفتاوى الصحابة ، واتجهوا في تشريعهم إلى فهم هذه الاثار ، حسبما تدل عليه نصوصها، وإلى تطبيقها على الحوادث

من غير بحث في علل الاحكام ، ومن غير مبالاة بمخالفة ما يدل عليه النص لما يقتضيه العقل ، وكانوا من اجل هذا يتحرجون من الاجتهاد بالرأي، ولا يلجؤن إليه إلا عند الضرورة القصوى :

3 ـ أهل الحجاز وجدوا عندهم ثروة كبيرة من الاحاديث وفتاوى الصحابة أعتمدوا عليها وركنوا إليها في تشريعهم ، إذ كان اكثر رواة الحديث في الحجاز لانه موطن النبي صلى الله عليه وسلم وكبار أصحابه .

4 ـ كان أهل الحجاز على بساطة من العيش قريبة من البداوة ، وفي بيئة ضيقة لعدم اختلاطهم بغيرهم ، فقلما حدث لهم ما لم يحدث لمن سبقهم من الصحابة والتابعين ، وقلما تجدد لهم من الحوادث ما لم يحفظوا في حكمه حديثا أو فتوى صحابي ، فلم تلجئهم ضرورة إلى الاجتهاد، لذلك اعتادوا فهم النصوص على ظواهرها ، ولم تدعهم الحاجة الى البحث في العلل او التعمق في المقاصد الشرعية ، فكانت الاحكام المستمدة من النصوص ومن فتاوى الصحابة والتابعين كافية للفصل في منازعاتهم وغيرها .

5 ـ كراهية أهل الحديث للسؤال عن الفروض ، لان المصدر عندهم واحد وهو الكتاب والحديث ، وينفرون من اعمال الرأي ، فقد نقلت عنهم اقوال كثيرة تدل على كراهيتهم للسؤال عن أية صورة لم تقع ، فقد روي ان الامام مالكا رضي الله عنه كان مهابا ، وكان اصحابه لا يتجرؤون عليه في السؤال كثيرا ، ويهابونه في ذلك قال اسد بن الفرات ـ وقد قدم على مالك ـ : كان أصحابه يجعلونني أسأله عن المسألة ، فاذا أجاب يقولون قل له : فان كان كذا ، فأقول له ذلك ، فضاق علي يوما فقال : هذه سليسلة بنت سليسلة ، اذا اردت هذا فعليك بالعراق .

6 ـ ومن مميزات اهل الحجاز الاعتداد بالحديث حتى الضعيف منه ، كما تقدم وتساهلهم في شروطه ، وتقديمهم له على الراي .

العراق، مهد أهل الرأي : إنما كان العراق اكبر مركز لاهل الراي للاسباب الاتية:

1 ـ اقتداؤهم بعبد الله بن مسعود الذي كان يعتد بالراي حيث لا نص ، وهو تأثر في ذلك بسيدنا عمر بن الخطاب الذي كان ينتحي مناحي الراي في كثير من الحوادث، وكان لا يتردد في استعمال الراي حيث لا نص من كتاب ولا سنة ، بل ربما ابطل النص بالراي والقياس .

2 ـ قلة وجود الاحاديث وفتاوى الصحابة في العراق ، فلم يكن لديهم ما يعتمدون عليه في احكام ما يتجدد من القضايا وهي كثيرة ، فاعتمدوا على عقولهم واجتهدوا في تفهم مقاصد الشرع وفي ادراك العلل التي بني عليها التشريع ، فاقتنعوا بأن الاحكام الشرعية معقولة المعنى تنطوي على مقاصد للشارع ترمى الى تحقيق مصالح العباد ، وعلى هذا الاساس يفهمون النصوص ، فيرجعون نصا على آخر ويستنبطون الحكم فيما لا نص فيه ، ولو أدى استنباطهم إلى تأويل نص عن ظاهره او ترجيح نص على آخر أقوى منه في الظاهر ، بل حتى ولو أدى الامر الى تعطيل النص كما فعل عمر في مسألة المؤلفة قلوبهم ؛ وهم من أجل ذلك لا يتحرجون من التوسع في الاجتهاد بالرأي في أكثر بحوثهم.

3 ـ كان العراق ميدانا لكثير من النزعات والفتن التي أدت إلى اختلاق الاحاديث او تحريفها ، لانه مهد الشيعة والخوارج وغيرهم ؛ وقد شاهد فيها العراق من الجرأة

على وضع الاحاديث والتحريف فيها ما لم يشاهد فقهاء الحجاز، فلهذا تشددت مدرسة العراق في قبول الرواية ، واشترط فقهاؤها لقبول الحديث ان يكون مشهورا بين اهل الفقه والحديث ، وحتى اذا وجدوا حديثا لا يتفق معناه مع حكمة التشريع أولوه او تركوه.

4 — كانت بيئة العراق على جانب مهم من التغلغل والاتساع في الحضارة والمدنية، وخلفت فيه دولتا الفرس واليونان أنواعا كثيرة من المعاملات والنظم والعادات ، فتجددت لهم قضايا وحوادث كثيرة تحتاج الى التشريع حتى لا تتعطل الاحكام ، فكان مجال الاجتهاد فيه ذاسعة وأفق البحث ممتدا ، فتكونت في مدرسة العراق ملكة البحث والتفكير وظهرت لهم وجوه كثيرة من الرأي والنظر في طرق التشريع .

5 — قلة روايتهم للحديث واشتراطهم فيما يقبلونه منه شروطا لا يسلم معها إلا القليل ، حتى تغالى بعضهم فحكموا بعدم الاخذ بالحديث مطلقا، وحجتهم في ذلك شكهم في رواة الحديث وكثرة من جرحه المحدثون. حتى كادوا لا يتفقون على أمانة محدث وصدقه وهم في ذلك ينزعون منزع الخوارج والشيعة .

فالخوارج لا يقبلون من الاحاديث إلا ما روى عن من يتولونه من الصحابة وخرجت إلى الناس قبل الفتنة ، أما بعدها فإنهم نابذوا الجمهور وعادوه ، لاتباعهم أيمة الجور بزعمهم ، فلم يكونوا بعد ذلك أهلا لثقتهم .

والشيعة لا يثقون بالحديث إلا إذا جاء من طريق ايمتهم او ممن على نحلتهم ، ويرفضون الاحاديث التي وردت عن غيرهم، لانهم لاثقة لهم بمن لم يوال عليا.

6 — ومما تمتاز به مدرسة العراق كثرة تفاريع الفروع والجرى وراء الفروض حتى الخيالى منها، فيسألون عن المسألة، ويبدون الحكم فيها، ثم يفرعونها إلى فروع لا حصر لها بقولهم : أرأيت لو كان كذا ؟ ويقلبونها على سائر وجوهها الممكنة وغير الممكنة، ولذلك يسميهم أهل الحديث الارأيتيين وينسبونهم الى الرأي فيقولون : ربيعة الرأي مثلا.

وبالجملة فكل من المدرستين او الفريقين تأثر بمؤثرات خاصة نتج عنها الاختلاف في الراي والاختلاف في الاحكام، ومرجعها الى طريق الوثوق بالسنة والاعتماد على القياس ، واعتبار فتاوى الصحابة ، وفهم النصوص ، وتعليلها وتأويلها ، وإلى منهج ادراك الاساليب العربية، وفهم الاصول اللغوية ، فكان مجتهد خطة خاصة يسير عليها في استقراء الاحكام الشرعية وتتبع القضايا الجزئية .

حياة المذاهب : قام الفقهاء المجتهدون بأعمال جليلة في ميدان الاجتهاد منذ عصر الصحابة، غير ان البعض منهم أسعدهم الحظ باستمرار حياة مذاهبهم وكثرة انتشارها في غالب الاقطار الاسلامية ، فاقتدى بهم الجمهور الذي اعتبر آراءهم بمثابة نصوص الكتاب والسنة، وبعضها وجد وانتشر انتشارا محدودا ، وبعضها الاخر وجد الا ان حياته كانت مقرونة بحياة صاحبه، فاختفى بموته واضمحل بفنائه ، حسب كفاءة الاتباع ونشاطهم واعتنائهم بتدوين أصول إمامهم ، وقواعد مذهبه وتقييدهم عنه اجتهاداته ومناهجه، وجمعهم ما يتلقونه عن أيمتهم من الاحكام ؛ ودامت هذه المذاهب حقبة من الزمان في تنافس وتطاحن ومد وجزر ، وانتشار وتقلص ؛ إلى ما تلاقيه من عطف الولاة أو معارضتهم ، فحتى الملوك والولاة والقضاة كانوا ينغمسون في مثل هذه الاهواء ، فيعمد الواحد منهم إلى تأييد مذهب ومحاربة آخر .

أسباب انتشار المذاهب : الاسباب الرئيسية لانتشار ما انتشر من المذاهب واستمرار حياته ، ما ياتي :

أولا ــ التلاميذ النجباء الذين تأثروا بطريقة إمامهم والذين كانت لهم مكانة مرموقة عند الجمهور ، فتأثر التلاميذ بروح إمامهم كان يدعوهم إلى الاعجاب بطريقته والدفاع عنها ، ومكانتهم عند الجمهور كانت تدعو العامة إلى الاخذ عنهم والاقتداء بهم والعمل بفتواهم ولقد وفق الايمة المشهورون الذين بقيت مذاهبهم قائمة توفيقا كبيرا في اختيار أيبن التلاميذ حجة وانشطهم عملا وارمقهم مكانة وارفعهم شأنا في نظر مجتمعهم وشعوبهم ، ولدى ملوكهم ، فنشروا ما تلقوه عن ايمتهم من الاحكام وبثوها في نفوس من اتبعوهم ، ثقة منهم بفتواهم ، فكان ذلك من اقوى العوامل على تمتين أساس المذهب الذي رزق صاحبه امثال اولئك الاتباع والتلاميذ .

ثانيا ــ التدوين ، كل إمام نشط أتباعه إلى تدوين مذهبه ، وتأليف ما اخذوه عنه من الاحكام وبثها في الجمهور ، نجح نجاحا كبيرا ؛ لاقتناع الناس بآرائه ، وكثرة اعتناقهم لمذهبه ، فقد قال الامام الشافعي رضي الله عنه : كان الليث بن سعد افقه من مالك إلا ان اصحابه لم يقوموا به ، والمراد من عدم قيامهم به انهم لم يعتنوا بتدوين آرائه وبثها في الجمهور ، كما قام اصحاب الامام مالك بتدوين آراء امامهم . فالليث على سعة علمه وطول كعبه في الفقه ، لم ينفعه شيء من ذلك حين لم يقم احد من تلاميذه بتدوين آرائه وبثها ، وبذلك اختفى مذهبه ، إذ لم يقدر له الاستمرار والبقاء ، ومثل الليث في ذلك كثير من الصحابة والتابعين الذين كانوا ممن يهتدى بآرائهم ويستنار باستنباطاتهم .

ثالثا القضاء والتدريس : لما دون المجتهدون الاحكام التي تلقوها من ائمتهم وهذبوها ثم نشروها في جميع الامصار الاسلامية رغب الجمهور في ان يكون قاضيه وأستاذه ذا مذهب معروف يتبعه في قضائه، ويقتدى به في تعلمه ولا يحيد عنه ؛ وان يكون ذلك المذهب مما دون وعرف؛ لئلا يتبع القاضي هواه في احكامه، وليكون المتعلم على بينة مما يأخذه من معلمه، ولذلك اختفت المذاهب التي لم ينشط أتباعها إلى تدوينها، ليسهل تناولها وليحصل الاطمئنان إليها، ومما هو اقوى أثرا في هذا الصدد ان الملك أو السلطان إذا كان يقلد مذهبا خاصا فانه يقصر القضاء والتدريس على معتنقي مذهبه، فيكون ذلك من اقوى الدواعي والاسباب التي تعين على انتشار ذلك المذهب وتكاثر العلماء الذين يقومون بنشره وإذاعته.

انقسام المذاهب: تنقسم المذاهب الاسلامية أولا الى قسمين : سنية وشيعية.

القسم الاول المذاهب السنية. وهي التي قال اصحابها بخلافة ابى بكر ثم عمر ثم عثمان، رضي الله عنهم، وهي باعتبار الانتشار والاضمحلال تنقسم إلى ثلاثة أقسام فمنها من كثر انتشاره واستمر بقاؤه ، ومنها ما انتشر انتشارا محدودا ثم انذثر ، ومنها ما اضمحل بموت صاحبه.

أولا ــ المذاهب السنية التي أسعدها الحظ بكثرة الانتشار واستمرار البقاء هي :

أ ــ المذهب الحنفي : وامامه أبو حنيفة النعمان بن ثابت، ولد بالكوفة سنة 80 هجرية ومات ببغداد سنة 150 وكان يقول : إني آخذ بكتاب الله اذا وجدته فما لم أجده فيه أخذت بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والاثار الصحاح عنه التي فشت في أيدي الثقات فاذا لم اجد في كتاب الله وسنة رسول الله شيئا أخذت بقول من شئت من أصحابه وأدع

قول من شئت، ثم لا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم، فاذا انتهى الامر إلى من بعدهم فلي أن أجتهد كما اجتهدوا. وقال الامام الشافعي: الناس في الفقه عيال على ابي حنيفة.

نشأ المذهب الحنفى في الكوفة من العراق، ثم اشتهر بتحكيم الرأي، فلذلك يسمى مذهبه بمذهب أهل الرأي وبمذهب أهل العراق، انتشر المذهب الحنفي في الكوفة والعراق وغيرهما؛ ولا يزال معمولا به في الفتيا والقضاء لدى البلاد التي كانت خاضعة للدولة العثمانية، كمصر وسوريا ولبنان وتونس، وهو مذهب الاكثرية في الامور الدينية لدى سكان تركيا وبعض البلاد الخاضعة لحكمها، وكذا في البلقان والقوقاز وافغانستان وباكستان وعند مسلمي الهند والصين.

2 ـ المذهب المالكي : وإمامه مالك بن أنس، ولد بالمدينة المنورة سنة 93، وبها توفى سنة 179 من غير ان يرحل عن المدينة، واخذ العلم عن علمائها،

اجمع الناس على انه إمام في الحديث الى انه مفت ومستنبط. قال الامام الشافعي: إذا ذكر الحديث فمالك النجم الثاقب، وكان الامام مالك رضي الله عنه يعتمد في فتياه على كتاب الله، ثم على ماثبت عنده من سنة رسول الله وعمدته في ذلك كبار المحدثين من علماء الحجاز، وكان يعطى أهمية كبرى لما جرى به العمل في المدينة حتى انه قد يرد الحديث، لانه لم يجر به عمل فيها؛ وممن روى عنه من اقرانه سفيان الثوري والليث بن سعيد والاوزاعي وابو يوسف صاحب ابي حنيفة، ومن تلاميذه الامام محمد بن إدريس الشافعي.

نشأ المذهب المالكي في المدينة من الحجاز، وكان يدعى مذهب اهل الحجاز أو اهل المدينة، فانتشر مذهبه في الحجاز؛ ثم في المغرب الاقصى والاندلس والجزائر وتونس وطرابلس الغرب، وفي مصر والسودان والبحرين والكويت وله اتباع في البلاد الاسلامية الاخرى.

3 ـ المذهب الشافعي : وإمامه محمد بن إدريس الشافعي، ولد سنة 150 بغزة من اعمال عسقلان من الحجاز، توفي بمصر سنة 204، والامام الشافعي نشر مذهبه بنفسه بما قام به من الرحلات، وما دونه من الكتب التي أملاها بنفسه على تلاميذه، من غير ان يقوم سواه من اكابر الايمة بشيء من ذلك، وقد دون قواعد مذهبه في رسالته الاصولية، فاحتج فيها بظاهر القرآن أولا، ثم بالسنة النبوية، ودافع بشدة عن العمل بخبر الواحد مهما ثبت اتصاله برسول الله صلى الله عليه وسلم وكان راويه ضابطا ثقة، ولم يشترط غير ذلك حتى كان يدعى عنه اهل بغداد بناصر السنة.

ومن تلاميذه: الامام أحمد بن حنبل وداود الظاهرى ومحمد بن جرير الطبرى، ومن اتباعه الذين قاموا بعده بنشر مذهبه حجة الاسلام أبو حامد الغزالي المتوفي سنة 505 وعز الدين ابن عبد السلام المتوفي سنة 660 وابن دقيق العيد المتوفي سنة 702 وتقي الدين علي السبكي المتوفي سنة 756 وولده تاج الدين عبد الوهاب السبكي مصنف جمع الجوامع المتوفي سنة 771 وجلال الدين السيوطي المتوفي سنة 911.

أسس مذهبه أولا في العراق، وهو المذهب العراقي أو القديم، ثم انتقل الى مصر فرجع بعد ذلك عن بعض آرائه السابقة، فانشأ مذهبه الجديد او المصري، ولا يزال له في مصر كثير من الاتباع وخصوصا في الريف، وهو المذهب الغالب في فلسطين والأردن، وله كثير من الأتباع في سوريا ولبنان وفي العراق والحجاز وباكستان والهند والهند الصينية وأندو نيسيا، ولدى السنيين من أهل فارس واليمن.

4 ـ المذهب الحنبلي : وامامه أحمد بن حنبل بن هلال الشيباني، ولد ببغداد سنة 164 وفيها توفى سنة 241 كان قوى العزيمة صلب العقيدة، لذلك وقف وقفته المشهورة ضد من قالوا بخلق القرآن، فلم يتضعضع إيمانه رغم دعوة المأمون إلى ذلك. قال الامام الشافعي رضي الله عنه : خرجت من بغداد فما خلفت بها رجلا أفضل ولا أعلم ولا أفقه من أحمد بن حنبل، وهو ابرز تلاميذ الامام الشافعي ، لذلك نحى نحوه في التمسك بالكتاب ثم السنة على طريقة الشافعي ، ودون في كتابه مسند الامام احمد ما يزيد على اربعين ألف حديث، وكان إمام أهل الحديث في عصره، ومن اشهر من رووا عنه الامامان : البخاري ومسلم ومن اشهر اتباع مذهبه ابو بكر الاترم وتقى الدين احمد بن تيمية المتوفي سنة 728 وابو عبد الله بن بكر بن القيم الجوزية المتوفى سنة 751 للهجرة .

انتشر مذهبه أولا في بغداد ثم في خارج العراق وفي مصر، ثم زاد في نشره وتجديده اتباعه من بعده، كابن تيمية وابن القيم الجوزية وغيرهما الى ان قام من بعدهم الامام محمد بن عبد الوهاب في القرن الثاني عشر للهجرة بحركته الاصلاحية المعروفة بالحركة الوهابية فى نجد، فشاع المذهب الحنبلى وكثر انتشاره، وخاصة فى عهد الملك عبد العزيز آل سعود، والمذهب الحنبلى اتباع فى باقى جزيرة العرب وفى فلسطين والشام والعراق.

ومحمد بن عبد الوهاب توفى سنة 1206 للهجرة ،وهو الذي اعلن حركته الاصلاحية الواسعة ، بدعوته الى الدين المستقيم، والتمسك بمبادئه الصحيحة ، والرجوع الى القرآن الكريم والسنة النبوية ، فحارب التقليد الاعمى الذي قتل فى الامة الاسلامية روح الاستقلال في التفكير والاستنباط، كما ندد بجميع البدع التى لا تمت الى الشريعة الاسلامية بسبب ، كتقديس القبب وعبادة القبور والرقص والتزميسر والتطبيل وغير ذلك مما ينافي روح التشريع الالهى ، ويجعل دين الله وعبادته هزؤا ولعبا.

هذه المذاهب السنية الاربعة هي المشهورة والتى كثر انتشارها ففازت بالبقاء الى الان ، والى ما شاء الله ، ولم يكن اشتهار هذه المذاهب وكثرة انتشارها بالذي يحمل اصحابها على الزهو والاعجاب بالنفس والتبري من الخطأ .

فقد روى عن غير واحد منهم انه قال : إذا روى الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو مذهبى ، واضربوا بقولى عرض الحائط.

وروى عن أبي حنيفة انه قال : لا يحل لاحد ان يقول بقولنا حتى يعلم من اين قلنا .

وروى عن الامام مالك انه كان يقول : انما انا بشر أخطئ وأصيب، فانظروا في رأيي كل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه.

وروى عن الامام الشافعي انه قال : إذا صح الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقلت انا قولا فأنا راجع عن قولي وقائل بذلك الحديث. وقال : إذا رويت حديثا عن رسول الله ولم أذهب إليه فاعلموا أن عقلي قد ذهب وغير ذلك من كلامه رضي الله عنه.

أما الامام أحمد بن حنبل فقد قال ما مضمنه : لاتقلدوني ولا مالكا ولا الشافعي ولا الثوري، وخذوا من حيث أخذوا .

ثانيا ـ المذاهب التي انتشرت ثم اضمحلت، وأشهرها :

1 ـ المذهب الاوزاعي ، وإمامه أبو عمرو عبد الرحمن بن محمد الاوزاعي ، والاوزاع بطن من ذي الكلاع من اليمن أو قرية بدمشق ، ولد ببعلبك سنة 88 للهجرة ، ثم توفى في بيروت سنة 156 . ومما يروى عنه انه كان يقول : ويل للمتفقهين لغير العبادة والمستحلين الحرمات بالشبهات ، وكان من رجال الحديث الذين يكرهون القياس.

انتشر مذهبه في الشام، ثم تسرب الى الاندلس مع الداخلين إليها، ولكنه اضمحل في الشام أمام مذهب الشافعي، وفي الاندلس أمام مذهب مالك، وكانت نهاية هذا المذهب في أواسط القرن الثالث الهجري.

2 ـ المذهب الظاهري، وإمامه أبو سليمان داود بن علي المعروف بالظاهري، ولد بالكوفة سنة 202 وتوفى بها سنة 270 وكان في أول الامر تلميذا للامام الشافعي، ومن أشد الناس تعصبا لمذهبه، ثم استقل بمذهب خاص به أساسه العمل بظاهر الكتاب والسنة، ما لم يقم دليل منهما او من الاجماع على إرادة غير الظاهر، أما القياس فبانه يرفضه رفضا باتا.

تسرب مذهبه إلى الاندلس حيث انتشر، إلا أنه أخذ في الاضمحلال ابتداء من القرن الخامس الهجري إلى ان اختفى تماما في القرن الثامن.

ومن اتباع هذا المذهب ومنتحليه ابو علي محمد بن حزم الاندلسي المتوفي سنة 456،

3 ـ مذهب الطبري، وامامه أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، ولد في آمل طبرستان سنة 224 وتوفي في بغداد سنة 310 كان فقيها رحالة عالما بآثار الصحابة والتابعين؛ أخذ الفقه الحنفي والمالكي والشافعي، ثم اختار لنفسه مذهبا دونه في كتبه الفقهية، واشهر تآليفه التاريخ المشهور باسمه، الذي لم يؤلف مثله في التواريخ العربية ولا ما هو أوثق منه، والتفسير الكبير للقرآن الكريم الذي لم يصنف في التفاسير أحسن منه.

استمر مذهب الطبري منتشرا في بغداد معمولا به إلى ان اندرس في أواسط القرن الخامس الهجري.

ثالثا ـ المذاهب التي لم يكتب لها البقاء والانتشار: وكانت هذه المذاهب تزيد على عشرة، ظهرت ثم اختفت واضمحلت بموت أصحابها في فترات من الزمان واشهرها:

1 ـ مذهب محمد بن ابي ليلى، قاضي الكوفة المتوفى سنة 148.
2 ـ مذهب سفيان الثوري المتوفى سنة 161.
3 ـ مذهب الليث بن سعد المتوفى سنة 175.
4 ـ مذهب سفيان بن عيينة المتوفى سنة 198.

إلى غير ذلك من المذاهب التي ظهرت ثم اختفت واضمحلت بموت اصحابها.

القسم الثاني ـ المذاهب الشيعية: وهي التي تشيع اصحابها لعلي بن ابي طالب كرم الله وجهه، وقالوا: إنه احق بالخلافة من ابي بكر وعمر وعثمان، لانه من اهل بيت رسول الله وزوج ابنته واول من دخل في الاسلام من الصبيان، ولان الرسول اوصى له بالخلافة. وتعرف هذه الفرقة التي خالفت اهل السنة والجماعة باسم الشيعة، اي شيعة علي وانصاره ومتوليه، وكان اكبر همهم استرداد الخلافة من ابى بكر وعمر وعثمان من بعدهم، وإرجاعها الى اهل البيت النبوي الكريم.

كان السبب في الخلاف بين اهل السنة والشيعة سياسيا، ثم نشأت عنه عدة خلافات اخرى في نواح كثيرة في الاصول والفروع.

بداية التشيع: التحقيق ان نحلة التشيع لاهل البيت النبوي نشأت عقب وفاة النبي صلى عليه وسلم وإنتقاله الى جوار ربه. فمن هناك ابتدأ الافتراق ايضا في صفوف الامة، إذ كان هناك من الصحابة من يرون ان الامامة حق لاهل البيت: علي وذريته. وان إسنادها إلى ابي بكر ثم عمر ثم الى عثمان أن هو إلا غصب لحقهم، ولهم على ذلك ادلة

كثيرة، إلا أن الذين اعتنقوا هذا المبدأ اضمروه إذ ذاك واخفوه في أنفسهم لظروف كانت تحيط بهم، ولم يعلنوا عنه كمبدإ ونحلة الا بعد موت الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضـي الله عنه .

ومنذ موت عثمان اعلن أهل الشيعة مبدأهـم الشيعي، فقاموا للمطالبـة بالامامـة لعلي كرم الله وجهه، بعد ان بايعوه وعاهدوه على نصره وتأييده، وهذه بداية الانشقاق العلني والتفرقة في صفوف المسلمين، والى هذا يميل غالب المؤرخين، وان كانت تتصل من حيث عروقهـابوفاة النبي صلى الله عليه وسلم، فمن هناك البداية حقيقة، إلا أن الاختلاف بعد موت النبـي بقي في طي الكتمان والخفاء من غير إعلان عنه، اما بعد موت عثمان فقد اصبح علنا وجهـارا الامر الذي ادى الى كثير من المعارك التي سفكت فيها دماء المسلمين.

وهكذا إفترقت الامة الاسلامية الى فريقين عظيمين: فريق اهـل السنة والـجمـاعة ، وفريق الشيعة .

قد تقدم الكلام على فرقة أهل الجماعة، وعلى مذاهبهم .

انقسـام الشيعـة : ان الذين تشيعوا لعلي قد انقسموا انقساما اوليا الى فريقين فريق الخوارج ، وفريـق الشيعـة المخلصين ومنشأ هذه التفرقة مسألة التحكيم المشهورة بين على ومعاوية في واقعة صفين ، حيث آلجيء اليه علي من طرف أصحابه ، ثـم بعد ان تبيـن ان طلب معاوية للتحكيم كان مكيدة وخداعا انقلبوا على علي وقالوا له : قـد اخطـأت في التحكيم ، وطلبوا منه ان يتوب ، ثم انفصلـوا عنه وخرجوا عليـه . ولـذلك سمـوا بالخـوارج ، ووقعت بين علي والخوارج حروب ومعارك قاسية الى حد كبير .

مذاهب الخوارج قد افترق الخوارج الى عدة فرق تتفاوت غلوا واعتدالا، وأكثرهم غلوا الازارقة أتباع نافع بن الازرق ، وكان يستبيح دماء المخالفين لمذهبه حتى الاطفال والنساء والشيوخ .

ويقاربهم في الغلو الصفرية اتباع زياد بن الاصفر .

ودونهم في الشطط و الغلو اتباع نجدة بن عمير ويسمون النجدات .

ومن الخوارج فرقة الاباضية اتباع عبد الله بن إباض الذين يجمعهم القول بان كل من خالفوهم من اهل القبلة ليسوا مومنين ولا مشركين، ولكنهم كفار ؛ ومع ذلك فقد اجـازوا شهادتهم ومناكحتهم والتوراث معهم ، وحرموا أموالهم ودماءهـم وسبيهم سـرا وغيلة ولكنهم استباحوا دماء غيرهـم وقتـلهم علانيـة بعد نصـب القتـال وإقامـة الحـجة مـع تحريـم غنيمة اموالهم في الحرب الا السلاح والخيل، فهي حلال عندهم، ومـا سواها حرام يجب رده.

افتراق الاباضية : قد افترقت الفرقة الابـاضية الى فرق :

منها الغلاة الذين حكم بكفرهم وخروجهم من الاسلام، كاليزيدية أتباع يزيد بن ابي أنيسة الخارجي الذي ادعى ان الله يبعث رسولا من العجم وينزل عليه كتابا من السماء، وينسخ بشرعه شريعة محمد صلى الله عليه وسلم .

ومنها الحفصية اتباع حفص بن أبي المقدام، فقد زعموا أن عليا رضي الله عـنه هو الذي أنزل الله تعالى فيه : (ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام) وان عبد الرحمن بن ملجم هو الذي أنزل الله فيه (ومن النـاس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله) .

ومن الاباضية من اعتدلوا بعض الاعتدال فكانوا اقرب الى الجماعة الاسلامية.

ما دون من مذاهب الخوارج : إن الاباضية القريبين من الجماعة الاسلامية هم الذين استمر بقاؤهم وكان فيهم علماء وفقهاء مشهورون قاموا بتدوين فقه مذهبهم في مجموعات وكتب معلومة يرجعون إليها في احكامهم، فالذي دون من مذاهب الخوارج إنما هو المذهب الاباضي الاقل غلوا.

موطن الاباضية : يقيم طائفة منهم في بعض الواحات من الصحراء الغربية في الجزائر كوادى مزاب، وكذا في طرابلس الغرب وفي بلاد الزنجبار.

انقسام الشيعة ثانيا : بعد ان مات علي رضي الله عنه انقسم شيعته المخلصون وتفرقوا الى ثلاثة فرق.

فرقة اولى أتباع عبد الله بن سبأ التي انكرت موت علي وقالت : إنه لم يمت ولا يمكن ان يموت حتى يسوق العرب بعصاه ويملأ الارض قسطا كما ملئت جورا وظلما.

فرقة ثانية، تعترف بموت علي وتقول : إن الامامة انتقلت بعده الى محمد بن الحنفية، لانه كان صاحب راية ابيه يوم البصرة دون أخويه الحسن والحسين.

فرقة ثالثة، قالت: إن الامامة انتقلت بعد علي الى ابنه الحسن، وبعده الى اخيه الحسين ابن علي رضي الله عنهم اجمعين.

ثم بعد موت محمد بن الحنفية، والحسن والحسين، ابناء علي، اختلفت الفرق الشيعية فيمن هو احق بالامامة، وتفرقوا الى فرق كثيرة، لا في الامامة فقط بل وفي العقائد والتشريع وغير ذلك.

وهكذا افترقوا في تشيعهم بحسب الظروف التي تحيط بهم وبتأثير قاداتهم وما تمليه عليهم ميولهم وأهواؤهم إلى عدد كثير من الفرق التي لا تكاد تنحصر، ولا يكاد العقل يتصور أباطيلهم وضلالاتهم التي لا حد لها وعلى الاخص الغلاة منهم.

ومن هذه الفرق من كانوا يميلون الى الاعتدال في الحكم على الخلفاء الراشدين وفي العقائد وفي أصول التشريع وفي الفروع وغير ذلك، ويتفقون في الغالب مع اهل السنة والجماعة.

على ان الايمة الاطهار عليا وذريته الذين اعتبرهم الشيعة مصدراً لدعوتهم ومنطلقا لهوسهم وضلالهم كانوا يتبرءون من جميع ما ينسبه إليهم أهل الشيعة مما لا يتفق مع الدين، ولا مع ما جاء به الرسول، بل كانوا في كثير من الاحوال ينتقمون منهم، وينزلون بهم أشد العقوبات.

فقد ثبت ان عليا كرم الله وجهه لما علم ان عبد الله بن سبأ يصفه بأوصاف يجعله بها فوق مستوى البشر أراد قتله، ثم نفاه إلى المدائن وقال له : لا تساكني في بلد أبدا.

وهكذا حال الكثير من دهاة العلماء من اهل البيت النبوي الكريم ونبغاء المجتهدين منهم المعروفين بالشرف والعلم والصدق، كجعفر الصادق وولده محمد الباقر وغيرهما. فقد كان أولئك الايمة يتبرءون من غلو أتباعهم وضلالهم، بل ويلعنونهم أحيانا على ملأ من المسلمين.

ما دون من المذاهب الشيعية : قد تقدم ان الشيعة انقسموا وتفرقوا إلى فرق كثيرة، وأن منها المعتدلة، ومنها المنحرفة.

ومن مذاهبهم المعتدلة المشهورة والكثيرة التقارب من مذاهب اهل السنة والجماعة التي دونت وقام اصحابها بجمعها وتأليفها في مجموعات مستقلة مذهبان : المذهب الزيدي والمذهب الجعفري، وتفصيل الكلام على هذين المذهبين ما ياتي :

المذهب الاول الزيدي : وامامه زيد بن علي زين العابدين بن الحسين ابن علي بن ابي طالب، ولد سنة 79 وتوفى سنة 122 للهجرة .

كان محدثا وفقيها وعالما بالقراءات، وقد نقل عنه تلاميذه حديثه وفقهه، إذ كان مقصدا للحديث والفقه بالمدينة المنورة، وقد تنقل في كثير من المدن كالعراق والبصرة والكوفة وواسط، وحيثما حل كان يجتمع عليه التلاميذ والعلماء .

تدوين حديثه وفقهه : قد امتاز بعض تلاميذه، — وهو ابو خالد عمرو بن خالد الواسطي — بتدوين ما روى عنه من الاحاديث والاحكام الفقهية، وكان يلازمه في رحلاته كما لازمه أمدا طويلا في المدينة المنورة. وبذلك كان له مزيد الاتصال على سائر التلاميذ الذين تلقوا عنه ، فدون الحديث في مجموعة والفقه في مجموعة، وسمى مجموعهما المجموع الكبير، ولذلك كان يقول في الحديث عنه : حدثني زيد بن علي، ويقول في الفقه : سألت زيد بن علي .

التوافق في الحديث والفقه بين الزيدية وأهل السنة : ان ما دونه الزيدية من الاحاديث التي رويت عن زيد بن علي لم يكن فيها ما يحكم عليه بالشذوذ عما جمع في الكتب الصحاح المشهورة بين علماء السنة، الى درجة ان أتباع الامام زيد كانوا يصححون ما جمعوا من الاحاديث عن امامهم بالاحتجاج لها من كتب السنة الصحاح .

وكذا فقه زيد، فقد كان قريبا كل القرب من فقه الايمة الاربعة، لان فقهه ايضا مبني على المصادر الشرعية المقررة عند الايمة الاربعة، وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس ، قال صاحب الكاشف : إذا عدم الدليل الشرعي من الكتاب والسنة والاجماع والقياس عمل بدليل العقل، أي ما يقتضيه من حسن او قبح، فهو ينهج كما نهج اتباعه من بعده على منهاج أكثر المسلمين في عصر التابعين ومن بعدهم، فأحكامه او آراؤه حتى إذا خالفت رأي إمام من الايمة فانها تتفق مع رأي إمام آخر، ولكنه لا يخرج في اجتهاده عن مجموع آرائهم واجتهاداتهم ، لا اتباعا وتقليدا ، ولكن اتفاقا في الراي والنظر .

انتشار المذهب الزيدي . انتشر المذهب الزيدي باليمن وبلاد الحجاز والديلم وجيلان وغيرها من البلاد

المذهب الثاني الجعفري : وإمامه جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن ابي طالب، رضي الله عنهم أجمعين.

ولد جعفر الصادق سنة 80 للهجرة، وكانت وفاته سنة 148 ودفن بالبقيع من المدينة المنورة رضي الله عنه.

لقد رغب عن السياسة وزهد فيها وانصرف إلى طلب العلم ، ليجد فيه السلوان والنور والعزة والسمو عن مآرب هذه الحياة، وخصوصا بعد أن رأى ما حل بأبناء عمومته من المكاره والمهالك. وقد ثبت أنه تبرأ من جميع الغلاة الذين كانوا ينتحلون التشيع وينتسبون إليه، لما عرفه عنهم من الغلو في الدين حتى حكم باشراكهم .

معاصروه : عاصر جعفر الصادق أثناء تلقيه الحديث والفقه ابن شهاب الزهري وغيره من فقهاء التابعين بالمدينة المنورة الذين أخذوا عن عمر وعن تلاميذ عمر من الصحابة،

استمر جعفر الصادق يطلب العلم بكل عناية واهتمام، ونال علمي السنة والفقه، الى أنه كان يعنى عناية كبيرة بمعرفة آراء الفقهاء على اختلاف مناهجهم ليختار من بينها المنهاج القويم، لان العلم باختلاف الفقهاء وادلة آرائهم وطرق استنباطهم من شأنه ان يؤدي إلى الحصول على أسد الاراء واحكمها، سواء اكان من بينها او من غيرها، وبذلك يستخرج دارسها الميزان الصحيح الذي توزن به الاراء المختلفة.

الذين اخذوا عن الامام جعفر: لقد اخذ عن الامام جعفر الصادق كثير من العلماء والايمة، ومن بينهم الايمة: أبو حنيفة النعمان، ومالك بن أنس، ويحيى بن سعيد الانصاري وغيرهم.

اشتهار جعفر بالحديث والصدق: يقول الشيعة: ان الروايات التي رواها أبو عبد الله جعفر الصادق فوق الحصر والاحصاء، فالطبرسي يقول في كتابه «اعلام الورى»: قد تظافر النقل بأن الذين رووا عن ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق من مشهوري أهل العلم، اربعة الاف انسان، وصنف عنه اربعمائة كتاب معروفة عند الشيعة تسمى الاصول، رواها اصحابه واصحاب ابنه موسى الكاظم رضي الله عنهم.

وقد جمع الشيعة روايات الامام جعفر الصادق التي رواها عن النبي صلى الله عليه وسلم، وعن كبار آل البيت ومسائله التي افتى بها وقالها؛ على ان ذلك كله من السنة عندهم، وتدارسوها جيلا بعد جيل.

ويقول عنه السيد حسن الصدر: قد ضبطها — اي روايات الامام جعفر ومسائله وكتبه — الشيخ المستبحر في الحديث بل إمام عصره محمد بن الحسن بن علي بن محمد الحر العاملي في آخر الفائدة الرابعة من كتابه الجامع الكبير، المسمى بوسائل الشيعة الى احكام الشريعة، بعد ما عدد الكتب.. ثم قال: وأما ما نقلوه عنه ولم يصرحوا فيه باسمه فكثير جدا مذكورة في كتب الرجال تزيد على ستة آلاف وخمسمائة كتاب.

وقد تظافرت الروايات عن الشيعة في الروايات عن الامام جعفر الصادق على ان كل ما ينسب إليه من قول أو فتوى هو من السنة، لا فرق في ذلك بين حديث رواه وإجابة مسألة أجاب عنها، فالكل سنة متبعة، لانه هو وسائر الايمة معصومون، وما عندهم من علم إنما هو بالوديعة النبوية، وبما أوصى به النبي إليهم، فأقوالهم في الدين حجة، كما ان أقواله صلى الله عليه وسلم حجة.

وقد انتهى الامر في القرن الرابع والخامس إلى اعتبار الاصول الجامعة للاثار النبوية الاثار الامامية المنسوبة الى الامام جعفو وغيره — وان كان اكثرها ينتهي إليه — منحصرة في أربعة كتب، تعتبر عند الجعفريين هي الاصول الجوامع التي عليها المعول وإليها يرجعون، يقول السيد حسن الصدر: اشتهارها عندهم كالشمس في رابعة النهار تعرف عندهم بالكتب الاربعة كالصحاح الستة عند اهل السنة.

وهذه الكتب الاربعة المعتمدة عند الامامية هي:

1 — الكافي لابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني شيخ الشيعة، المتوفي سنة 328.

2 — كتاب من لا يحضره الفقيه، لابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى القمي المتوفى سنة 381 وهو المعروف بالصدوق بن بابويه..

3 — 4 التهذيب والاستبصار، كلاهما للشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي المتوفي سنة 460 للهجرة.

هذه الكتب هي التي اعتبرها الشيعة أصلا لهذا المذهب ، وعليها بنيت قواعده ، ومنها تفرعت فروعه، وقد تتابعت بعدها الكتب الكثيرة، والمجموعات الكبيرة .

فقه الامام جعفر واجتهاده .· كان هذا الامام الجليل يتفق في كثير من وجهات النظر والطرق التي يعتمدها في أخذ الاحكام الشرعية من مصادرها مع الايمة الاربعة، فقد كان يأخذ بالكتاب العزيز أولا، ثم إذا لم يجد الحكم في القرآن الكريم يرجع الى السنة النبوية، واذا أعوزه وجود الحكم في السنة ، يرجع الى الاجماع ثم بعد ذلك يرجع الى الرأي معتمدا في ذلك على المصلحة من حيث اعتبار الشارع لمصالح العباد في التشريع، وبذلك يجعل جلب المصلحة او درء المفسدة أساسا لاجتهاده في الاحكام التي لانص فيها من كتاب او سنة ولا اجماع .

وبهذا يتبين ان منهاجه في استخراج الاحكام من أدلتها قريب من منهاج أيمة أهل السنة والجماعة .

مصادر التشريع عند الشيعة .· المصادر التشريعية عند الجعفرية أربعة : الكتاب والسنة والاجماع والرأي. وهذا بظاهره موافق لاهل السنة، ولكن بالتفصيل الاتي يتضح ان الطرفين مختلفان في هذه المصادر .

اما الكتاب فهو محل إجماع بين سائر الطوائف الاسلامية على مصدريته وحجيته ، ولم يخالف فيه إلا شذوذ من غلاة الشيعة .

واما السنة فلا يعتبرون منها الا ما روى عن اهل البيت النبوي مما يرويه جدهم جعفر الصادق عن أبيه الباقر عن أبيه زين العابدين عن الحسين السبط عن أبيه أمير المومنين علي كرم الله وجهه، ويدرجون في السنة كل ما روى من أقوال أيمتهم، فانهم يعتبرونها من السنة ايضا كجزء منها، من غير ان يجعلوا في ذلك للعقل مجالا للقبول او الرد، لان الامام معصوم عندهم ولا يقول إلا حقا .

وأما الاجماع فانهم لا يعتبرونه حجة الا اذا كان اجماعا من الشيعة، لان اجماعهم لابد أن يكون فيه الامام المعصوم، وبذلك ينتفى عن اجماعهم الخطأ والنسيان الواردان في الخبر النبوي .

وأما الراي فانهم لا يقبلون منه الا ما كان مبنيا على جلب المصلحة او دفع المفسدة اما القياس فانهم يرفضونه رفضا باتا، ولا يقبلونه مطلقا حتى قال بعضهم : إنه لو اعتبر القياس من مصادر التشريع لكان هدما للشريعة ، فقد تواتر عن ايمتهم القول بأن الشريعة إذا قيست محق الدين ، فهم لذلك لا يقبلون القياس ؛ ولكنهم يأخذون بالمصلحة التي يحترمها الشارع إذا لم يجدوا في الحادثة نصا من كتاب او سنة ولا إجماعا .

انتشار المذهب الجعفري .· نشأ المذهب الجعفري في العراق الذي منه منبعه، ثم انتشر الى اكثر البلاد الاسلامية، كايران وسوريا ولبنان وفارس وخراسان ؛ وإلى ما وراءها من البلاد ، كالهند وباكستان والى جنوب افريقيا ووسطها ، والى غير ذلك من البلاد الاسلامية.

المقدمة الثانية في تدوين أصول الفقه :

وتشتمل على العناصر الاتية :

الاسباب التي دعت إلى تدوينه -- اول من دون قواعده -- منهاج التدوين، ويأتي على طريقتين -- طريقة المتكلمين ومن اخذوا بها -- طريقه اهل الرأي ومن اخذوا بها -- الجمع بين الطريقتين -- اصول الشيعة الزيدية -- اصول الشيعة الجعفرية .

1 ـ الاسباب التي دعت الى تدوينه : لما تفرق رجال الاجتهاد وتباعدت بهم الامصار نتج عن ذلك اختلاف في الاراء واضطراب في التشريع، فانتشر الجدال وكثر النقاش واستفحل الخلاف، فعمد كثير ممن لا اهلية لهم لولوج ميدان الاجتهاد وخوض غمار الاستنباط، بل اندس بينهم كثير من المتنطعين ذوي الاهواء والاغراض فأخذوا يتجرؤن على الاحتجاج بما ليس بحجة، وإلى إنكار ما هو حجة مما يصح الاستدلال به، فكانت تلك العوامل هي الاسباب التي من أجلها تفطن علماء التشريع وأيمة الاجتهاد إلى هذا الخطر على الشريعة المقدسة، وجعلتهم يقررون القواعد الكلية والضوابط العامة والقوانين الثابتة التي تجب مراعاتها في الاعتماد على الادلة الشرعية وفي طريق الاستدلال بها، ثم حكموا على كل رأي جاء مخالفا لتلك القواعد أولا تساعد عليه تلك القوانين بالرد والرفض، ومن مجموع تلك الضوابط والقوانين تكون علم «أصول الفقه» الذي دونوه في مدونات خاصة ومجموعة مستقلة .

2 ـ أول من دون قواعد علم «أصول الفقه» : يقول الشيعة : إن اول من دون أصول الفقه والاستنباط وأملاه على تلاميذه هو الامام محمد الباقر بن علي زين العابدين، ثم قام بهذا العمل من بعده الامام أبو عبد الله جعفر الصادق، فقد قال السيد حسن الصدر : إن اول من أسس أصول الفقه وفتح بابه وفتق مسائله أبو جعفر محمد الباقر، ثم من بعده ابنه الامام أبو عبد الله الصادق، وقد أمليا على اصحابهما قواعده وجمعوا من ذلك مسائل رتبها المتأخرون على ترتيب المصنفين فيه بروايات مسندة إليهما متصلة الاسناد.

والذي عليه جمهور أيمة الاجتهاد واشتهر عند علماء الاصول ان اول من جمع قواعد علم الاصول، وبنى ضوابطه على البراهين العقلية والحجج النقلية، ودونها في مجموعة مستقلة هو الامام محمد بن ادريس الشافعي المتوفى سنة 204 وجمع ذلك في رسالته المشهورة التي، دون فيها قواعد الاصول، وجعلها كمقدمة لكتابه المسمى بالام الذي املاه في الفقه ورواه عنه تلميذه الربيع بن سليمان المرادى، فكانت هذه الرسالة او مقدمة الام اول مادون من القوانين الاصولية والضوابط الاستنباطية التي يلتزم كل من أراد الاستنباط أن يراعى قواعدها وأن يجري على مقتضى ضوابطها .

الجمع بين القولين : يمكن الجمع بين هذين القولين بأن الامامين محمدا الباقر وجعفرا الصادق رضي الله عنهما وإن سبقا الامام الشافعي إلى إملاء قواعد ذلك العلم على تلاميذهما إلا انهما لم يقوما بتدوينه وتصنيفه وتبويبه كما فعل الشافعي، فهو من هذه الجهة السابق الى ذلك قطعا، فهما السابقان في الاملاء، والشافعي هو السابق في التدوين والتأليف، ومهما اختلفت الجهة فلا خلاف كما هو مقرر.

3 ـ منهج تقرير القواعد الاصولية : قد اشتهر عند علماء الاصول ان لتقرير قواعد علم الاصول وضوابطه طريقتين :

الطريقة الاولى، ينهج فيها اصحابها طريقة المتكلمين في تقرير الضوابط والقواعد بطريقة منطقية. فيقيمون البراهين العقلية والحجج النقلية على إثبات القاعدة العامة، ويقررونها اصلا كليا يرجع اليه في تصحيح الجزئيات، من غير التفات الى موافقة تلك الضوابط للفروع المذهبية او مخالفتها لها، فهم يجعلون تلك الضوابط مقياسا للحكم بصحة الفروع او بطلانها.

واشتهرت هذه الخطة بطريقة المتكلمين، ويسمى اصحابها المتكلمين، لانهم سلكوا في إثبات قواعد الاصول وتحقيقها الطريقة العقلية المنطقية التي يجرى عليها علماء الكلام في إثبات القواعد الكلية والضوابط العامة، ولا يتعرضون للفروع الا نادرا وعلى وجه الاستطراد.

الطريقة الثانية. سلك اصحابها منهجا خاصا في تقرير قواعد الاصول وتدوينها لانهم استنتجوا ضوابطه وقواعده من الفروع التي تلقوها عن ايمتهم والتي تتفق مع فروعهم ولا تنافيها، حتى اذا كانت القاعدة لا تنطبق عليها الفروع او لا تتفق معها شكلوها بما يناسب الفروع المذهبية التي يراد إثباتها، فهم لم يعتمدوا في تقرير قواعد علم أصول الفقه على البراهين العقلية، ولا على الادلة النقلية، بل على الاحكام التي استنبطها أيمتهم ونقلوها عنهم، ولذلك أكثروا في أصولهم منذكر الفروع التطبيقية، حيث إنهم يراعون في أصولهم تطبيق الفروع المذهبية على القواعد التي استخرجوها من الفروع التي طبق طريقتهم هي الاصول للقواعد الاصولية، فاعتبروا القواعد خادمة للفروع ومؤيدة لها، واشتهرت هذه الخطة بطريقة أهل الرأي.

والذي دعاهم الى سلوك هذه الطريقة في تأسيس قواعد علم الاصول ان كثيرا من الاحكام التي نقلوها عن أيمتهم، جاءت غير معللة بعلل، فاجتهدوا في استخراج القواعد التي بنى عليها أيمتهم الاحكام التي استنبطوها فكانت أصولهم مستنبطة من الفروع.

4 ـ الاخذ بالطريقة الاولى في التدوين : قد اخذ أهل الحديث، وهم المالكية والشافعية والحنابلة في تدوين قواعد علم أصول الفقه بطريقة المتكلمين، فأهل الحديث او مدرسة الحجاز او مدرسة المدينة او المتكلمون، إذا أطلقت هذه الالفاظ فانما يراد بها الطائفة التي قدم أصحابها الحديث على القياس، وسلكوا في إثبات قواعد الاصول وتحقيقها الطريقة التي يجرى عليها علماء الكلام.

ومما اشتهر من تآليفهم :

أ ـ المعتمد، لابي الحسين محمد بن علي البصري الشافعي المتوفى سنة 463.

ب ـ البرهان، لابي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني النيسابوري الشافعي المعروف بإمام الحرمين المتوفى سنة 478

ج ـ المستصفى لابي حامد محمد بن محمد الغزالي الشافعي المتوفى سنة 505

د ـ المحصول، لفخر الدين محمد بن عمر الرازى الشافعي المتوفى سنة 606

هـ ـ الاحكام في أصول الاحكام، لابي الحسن على بن أبي علي الشافعي المشهور بسيف الدين الامدي المتوفى سنة 631

و ـ منتهى السؤل والامل، لابي عمرو عثمان بن عمرو المعروف بابن الحاجب المالكى المتوفى سنة 646

ز ـ منهاج الوصول إلى علم الاصول، للقاضي عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفي سنة 685

5 ـ الاخذ بالطريقة الثانية في التدوين : قد جرى أهل الرأي وهم الحنفية في تقرير قواعد الاصول وتدوينها على الطريقة الثانية، ولذلك تسمى طريقة أهل الرأي ، فمدرسة العراق او اهل الراي اذا اطلق هذان اللفظان فانما يراد بهما الطائفة التي قدم اصحابها القياس على الحديث، واستخرجوا قواعد الاصول من الفروع الفقهية التي تلقوها عن ايمتهم.

ومما اشتهر من تآليفهم في الاصول على هذه الطريقة :

أ ـ كتاب تقويم الادلة، لابي زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي المتوفى سنة 430

ب ـ اصول البزدوى لفخر الاسلام على بن محمد البزدوى المتوفى سنة 483

ج ـ كتاب المنار لحافظ الدين عبد الله احمد النسفي المتوفى سنة 790

6 ـ الجمع بين الطريقتين في التدوين : ثم إن بعض المتأخرين من الحنيفة والمالكية والشافعية قد سلكوا في تدوين علم اصول الفقه طريقة جمعوا فيها بين الطريقتين السابقتين حيث رعوا فيها اصول المالكية والشافعية واصول الحنفية ، فاعتنوا بتحقيق القواعد الاصولية على طريقة المتكلمين باقامة الادلة العقلية والنقلية على إثباتها مع الاعتناء ايضا بتطبيقها على الفروع الفقهية وربطها بالاحكام الشرعية على طريقة الحنفية .

ومما اشتهر من تآليفهم على هذه الطريقة :

أ ـ كتاب بديع النظام الجامع بين كتاب البزدوى والاحكام، لمظفر الدين احمد بن على البغدادى الحنفي المتوفى سنة 694

ب ـ تنقيح الاصول ، لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري الحنفي المتوفى سنة 747

ج ـ جمع الجوامع، لتاج الدين عبد الوهاب بن على السبكي الشافعي المتوفى سنة 771

د ـ مفتاح الوصول، لابي عبد الله محمد بن احمد المالكي التلمساني المتوفى سنة 771

هـ ـ الموافقات، لابي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي الغرناطي المالكي المتوفى سنة 780 وغيرها من المؤلفات التي جمع فيها أصحابها بين الطريقتين .

وهكذا نهج اهل السنة والجماعة في تأليف أصول التشريع ثلاثة طرق ،

1 ـ طريقة المتكلمين .

2 ـ طريقة أهل الرأي .

3 ـ طريقة مزج فيها بين الطريقتين .

تدوين أصول الشيعة :

أما الشيعة الزيدية فقد نهجوا في تدوين أصول الفقه منهج أتباع الامام أبي حنيفة ، فأخذوا بطريقة أهل الرأي في استنباط أصول الفقه من الفروع التي رويت عن إمامهم فجعلوها

اصولا للفقه، وتسمى «أصول أيمة الزيدية» او «أصول الفقد الزيدى» فالامام زيد رضي الله عنه لم يبين لاصحابه الطرق التي يسلكها في استنباط الاحكام للمسائل المعروضة او المتوقعة، ولكنهم استخرجوها واستنبطوها من الفروع التي رويت عنه فألفوها ودونوها ثم اعتبرت اصـولا لفقههم

واما الشيعة الجعفرية فان الاغلبية الغالبة من علمائهم قد نهجوا في تقـريـر اصـولهم وتدوينها طريقة المتكلمين، والاقلية النادرة منهم نهجوا طريقة أهل الرأي .

أما من اخذوا بطريقة المتكلمين فمن اشهر تآليفهم :

أ ـ كتاب الالفاظ ومباحثها لهشام بن الحكم، شيخ المتكلمين في الاصـول الامامية الفه في القرن الثاني الهجري .

ب ـ كتاب اختلاف الحديث، وهو مبحث تعارض الحديثين ومسائل التعـادل والتراجح، ليونس بن عبد الرحمن مولى آل يقطين، الفه في القرن الثاني ايضا.

ج ـ كتاب الخصوص والعموم ، وكتاب ابطال القياس ، لابي سهل النوبختي الفهمـا في القرن الثالث .

د ـ كتاب خبر الواحد والعمل به، وكتاب العموم والخصوص، كلاهما للحسن بن موسي النوبختي الفهما في القرن الثالث ايضا .

وهذه الكتب لم يستوف فيها مؤلفوها جميع مبـاحث علم اصول الفقه، بل الفوا في بعض الجوانب دون البعض ،

هـ ـ كتاب «الذريعة في أصول الشريعة» للسيد الشريف المرتضي ، ألفه في أصول الفقه الجعفري، ودون فيه جميع مباحث هذا العلم، واستوفى كل مسائله، ولعله اول كتاب ألف في هذا الفن وكان مستوفيا لجميع مباحثه وفصوله، لذا قال فيه السيد حسن الصدر : كان هذا الكتاب هو المرجع في هذا العلم.

والشريف المرتضي كان من كبراء الشيعة في عصره، وينتهي نسبه إلى موسى الكاظم ابن جعفر الصادق . توفي سنة 434 رضي الله عنه .

و ـ كتاب «المبسوط في التفريع على أصول الفقه» لتلميذ المرتضي الشيخ أبي جعفر بن محمد بن الحسن بن علي الطوسي المتوفى سنة 466 .

وهكذا توالت بعد ذلك المؤلفات الكثيرة في علم أصول الشيعة الجعفرية على هذه الطريقة، منها المطول، ومنها المختصر .

وأما من أخذوا من الشيعة الامامية الجعفرية بطريقة أهل الرأي في التدوين والتأليف فمن إشهر كتبهم :

كتاب إبطال القياس المسمى «كشف التمويه والالتباس في إبطال القيـاس» للفقيه الشيخ محمد بن احمد الجنيد، فقد كان فقيها ولم يكن متكلما .

المقدمة الثالثة في أصول الفقه

وتشتمل على ما يأتي: تعريف أصول الفقه ـ موضوعه ـ استمداده ـ الغاية منه.

أولا ـ تعريف أصول الفقه. هذا المركب الاضافى؛ ينظر فيه من جهة مدلوله اللغوي ومن جهة مدلوله الاصطلاحي.

تعريفه في اللغة: هو مركب إضافي جزؤه الاول المضاف وهو اصول، وجزؤه الثاني المضاف إليه وهو الفقه.

فالجزء الاول، أصول جمع أصل.

وهو في اللغة، قد وقف الخلاف في التعبير عنه، فمنهم من قال: الاصل ما بنى عليه غيره، ومنهم من قال: الاصل ما منه الشيء، ومنهم من قال: الاصل منشأ الشيء، وهذه التعابير أنسب ما قيل من التعاريف في بيان معنى الاصل لغة.

وفي الاصطلاح، قد ذكروا له أربعة معان:

أ ـ الدليل، ومنه أصول الفقه لادلته، لقولهم أصل هذا الحكم الكتاب او السنة او الاجماع او القياس لدليله.

ب ـ الرجحان، ومنه قولهم: الاصل في الكلام الحقيقة دون المجاز.

ج ـ المقيس عليه، فانه يسمى في اصطلاح الاصوليين أصلا للمقيس كالحنطة يقاس عليها الارز في تحريم الربا.

د ـ الاستصحاب، ومنه قولهم: الاصل بقاء ما كان على ما كان، الاصل براءة الذمة،

الجزء الثاني ـ الفقه.

وهو في اللغة الفهم، ومنه قوله تعالى: وان من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) وقوله: (فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا) ففي الاية الاولى المراد لا تفهمون تسبيحهم، وفي الثانية لا يفهمون حديثا.

وفي الاصطلاح عرفه البيضاوي في منهاجه بقوله، والفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية، ومثله بالنص لابن السبكي في جمع الجوامع.

وبديهي انه لا يدخل في التعريف العلم بالذوات والصفات والافعال، كما لايدخل فيه العلم بالاحكام العقلية كالعلم بأن العالم حادث، ولا الحسية كالعلم بأن الشمس مشرقة، ولا الاصطلاحية كالعلم بأن الفاعل مرفوع، ولا اللغوية كالعلم بثبوت أمر لاخر او نفيه عنه، لان الشرعية هي التي تتوقف معرفتها على الشرع، كما لا يدخل فيه علمه تعالى لانه ليس بمكتسب، فلا يسمى فقها، ويخرج عنه ايضا ما ليس بمكتسب مما علم بالضرورة كونه من الدين

كوجوب الصلوات الخمس والزكاة والصيام، لان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه، ويخرج عنه أيضا علم الملائكة الكرام والرسل عليهم الصلاة والسلام، لانه حاصل بالوحي لا بالاكتساب.

تعريف أصول الفقه في الاصطلاح: إن هذا المركب الاضافي وهو «أصول الفقه» نقله علماء الاصول عن معناه اللغوى التركيبي ووضعوه للعلم المخصوص، وهو علم «اصول الفقه» وبذلك صار مفردا علما لقبا لذلك العلم، وعرفوه بتعاريف مختلفة.

وأحسن ما قيل فيه من التعاريف قول صاحب المنهاج : أصول الفقه معرفة دلائل الفقه إجمالا، ومعرفة كيفية الاستفادة منها، ومعرفة حال المستفيد، فمعرفة دلائل الفقه اجمالا ومعرفة كيفية الاستفادة منها ومعرفة حال المستفيد، هي العناصر التي يتكون منها علم أصول الفقه.

فمعرفة دلائل الفقه إجمالا يراد بها العلم بأن الكتاب والسنة والاجماع والقياس، أدلة يحتج بها في الاحكام. وأن الامر إذا أطلق ينصرف للوجوب والنهي كذلك ينصرف للتحريم، والعام يشمل جميع افراده ويقبل التخصيص، والمطلق يدل على الفرد الشائع ويحمل على المقيد، والنص يقدم على الظاهر، والظاهر على المؤول، إلى غير ذلك مما يأتي، وكلها قواعد كلية وادلة اجمالية، وضعت لتعرض عليها الادلة الجزئية الغير المنحصرة، فما انطبقت عليه تلك القواعد من الجزئيات حكم بقبوله. وما كان منها غير جار على تلك القواعد حكم برفضه ورده، فالدليل الجزئي المعين ولو كان قطعى الورود كما إذا كان قرآنا او سنة متواترة لا يحتج به في الاحكام إلا بعد اختباره بتلك القوانين لقبوله اورده، فيما يراد الاحتجاج به.. فقوله تعالى : (واقيموا الصلاة) دليل جزئي مفصل، وهو لا يدل وحده على ايجاب الصلاة على المكلفين لولا انه تنطبق عليه القاعدة الكلية التي تقول : الامر إذا اطلق وتجرد عن القرائن يدل على الوجوب قطعا؛ وقوله تعالى : (ولا تقربوا الزنى) دليل جزئي مفصل، وهو لا يدل وحده على تحريم الزنى لولا القاعدة التي تقول : النهى إذا اطلق وتجرد عن القرائن يدل على التحريم قطعا، وهكذا دلالة العام على جميع افراده، والمطلق على الفرد الشائع، وهذا هو المراد بكونها إجمالية.

ومعرفة كيفية الاستفادة منها يراد بها كيفية الاستدلال بالادلة الاجمالية على إثبات حكم من الاحكام، وهذه الكيفية هي وجه الدلالة، ومعرفة تنوعها واختلافها قوة وضعفا، فالنص والظاهر والمؤول والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والحقيقة والمجاز والمنطوق والمفهوم، كلها اوجه للدلالة تتفاوت قوة وضعفا، واشتهر التعبير عنها بشروط الاستدلال إذ بدون هذه المعرفة لا يمكن للمجتهد ان يهتدى إلى طرق الاستنباط، بتقديم بعض الادلة على بعض كتقديم النص على الظاهر، والظاهر على المؤول، والمنطوق على المفهوم، والمبين على المجمل، والمتواتر على الاحاد، إلى غير ذلك مما هو مذكور في مبحث التعادل والتراجح، فلا بد من معرفة أوجه الدلالة، ومعرفة تعارض الادلة، ومعرفة الاسباب التي بها يترجح بعض الادلة على الاخر.

وإنما جعل ذلك من أصول الفقه لان المقصود من معرفة أدلة الفقه استنباط الاحكام منها، ولا يصح الاستنباط منها الا بعد معرفة أوجه الدلالة، وبذلك يمكن للمجتهد أن يهتدي إلى ترجيح بعض الادلة على بعض عند تعارضها لان أدلة الفقه ظنية غالبا، والمظنونات قابلة للتعارض محتاجة الى الترجيح، فصارت معرفة ذلك من أصول الفقه.

ومعرفة حال المستفيد، المستفيد يراد به المجتهد والمقلد، لان المجتهد يستفيد الاحكام من الادلة، والمقلد يستفيدها من المجتهد، والمراد بحال المستفيد صفات المجتهد

والمقلد، ويعبر عنها بشروط الاجتهاد والتقليد، وإنما جعلت معرفة تلك الشروط من أصول الفقه، لان الادلة كما تقدم ظنية غالبا وليس بين مظنون الدلالة ومدلوله ارتباط عقلي لجواز عدم دلالته، فاحتيج إلى رابط بينهما وهو الاجتهاد.

وكل واحد من هذه الثلاثة أصل من أصول الفقه وجميعها أصول الفقه، وهذا هو السر في التعبير عنها بأصول الفقه جمعا دون أصل الفقه بالافراد، اعتبارا للمح الاصل قبل العلمية.

ويؤخذ من هذا ان مدلول أصول الفقه هو المعرفة، وهي طريقة جرى عليها كثير من الاصوليين؛ وبعضهم جعل مدلوله نفس القواعد والدلائل، فالطائفة الاولى اعتبرت مدلول الاصول العلم لا المعلوم، والثانية عكست فاعتبرت مدلوله المعلوم لا العلم، وكلا الطريقتين صحيح وصواب، لان اسم كل علم من العلوم قد يطلق على إدراك مسائله التي هي القواعد الكلية، وقد يطلق على نفس القواعد الكلية، فمن عرف أصول الفقه بالمعرفة نظر إلى الاول، ومن عرفه بالدلائل نظر إلى الثاني.

تعريف الاصولي: الاصولي هو الشخص المنسوب إلى اصول الفقه لافائدة ان المنسوب إلى ذلك العلم متصف ومتلبس به، ولهذا قالوا في تعريفه: الاصولي هو العارف بدلائل الفقه الاجمالية وبطرق استفادتها وبطرق مستفيدها.

والاصولي يفارق المجتهد في كون الاصولي هو العارف بهذه الامور الثلاثة، اما المجتهد فهو العارف بدلائل الفقه الاجمالية، وبكيفية استفادة الاحكام منها، ويكون متصفا بصفات الاجتهاد، فالفرق بينهما من جهة هذه الصفات فان المعتبر في مسمى الاصولي معرفتها، وفي مسمى المجتهد قيامها به لاستنباط الاحكام بها دون الاصولي.

ثانيا موضوع علم «أصول الفقه»: إن موضوع هذا العلم هو الادلة السمعية من حيث التوصل بمعرفة دلالتها ومعرفة أقسامها واختلاف مراتبها وكيفية استخراج الاحكام منها الى إثبات الاحكام الشرعية لافعال المكلفين، فالقرآن مثلا هو الدليل الشرعى الاصلى، وهو دليل كلى تندرج تحته جميع أنواع الادلة السمعية، فالامر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد وغيرها كلها أنواع كلية من أنواع الدليل الشرعي العام وهذه الانواع تندرج تحتها جزئيات النصوص التي يبحث الاصولى عن احوالها ليتوصل الى معرفة الحكم، فيضع القواعد الكلية ليزن بها النصوص الجزئية التي وردت من الشارع، فيحكم بقبولها او ردها بناء على موافقتها لتلك القواعد أو مخالفتها.

مثلا الامر للوجوب قاعدة، النهى للتحريم قاعدة، العام يشمل جميع أفراده قاعدة، المطلق يدل على الفرد الشائع، الاجماع حجة، القياس حجة، كلها قواعد كلية، وهلم جرا، وتطبيق هذه القواعد على جزئياتها ان يقال مثلا في قوله تعالى: (وأقيموا الصلاة) ـ وهو نص جزئي من جزئيات الامر الكلي ـ: أمر، وكل أمر للوجوب قطعا بناء على القاعدة، فتكون النتيجة وأقيموا الصلاة للإيجاب، وهكذا جميع الاوامر، ومثله يطبق على النهي، فيقال، قوله تعالى: (ولا تقربوا الزنى) نهي والنهي للتحريم قطعا، وهكذا سائر النواهي، ومثلهما العام فقوله تعالى: (حرمت عليكم الميتة) عام والعام يشمل جميع افراده، فيجب تحريم جميع افراد الميتة على اختلاف انواعها، ومثلها المطلق في قوله تعالى: (فتحرير رقبة) وهو مطلق فيصح تحرير مطلق رقبة؛ سواء كانت مؤمنة او كافرة، وهكذا سائر النصوص الجزئية التي يجب ان تطبق عليها قواعدها الكلية.

ويدخل في موضوع بحث علم اصول الفقه، الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال والاستصحاب والمصالح المرسلة والاستحسان، وغيرها من الادلة المختلف فيها،

وتسمى اصولا ايضا، فكما يطلق الاصول على العلم المخصوص، وهو القواعد والقوانين التي بها يتوصل إلى معرفة الاحكام الشرعية، يطلق ايضا على الادلة التي هي موضوع بحث علم الاصول، فقوله تعالى : (وأقيموا الصلاة) اصل بمعنى الدليل. وقول الاصوليين : الامر للوجوب اصل بمعنى القاعدة .

ثالثا استمداده : إن استمداد قواعد اصول الفقه يرجع الى مآخذ متعددة:

1 - علم الكلام «العقائد» فالعلم بأن الكتاب والسنة والاجماع والقياس ادلة يحتج بها في اثبات الاحكام يتوقف على معرفة الله تعالى بصفاته واعتقاد صدق رسوله صلى الله عليه وسلم فيما بلغه عن ربه، فبعلم الكلام ثبت ان تلك المصادر اصول يرجع اليها المستنبطون، فاذا ثبت ان القرآن انزله الله تعالى على رسوله لبيان شريعته واحكامه وجب على المكلفين اتباعه، ثم عنه تفرعت السنة وعنهما تفرع الاجماع والقياس والاستدلال .

2 - الكتاب والسنة واستقراء الاوامر الشرعية في الموضوعات المختلفة من جهة حكمة التشريع، فوجوب المحافظة على الدين والنفس والعقل والمال والنسل كلها أصول كلية يرجع وجوبها الى سر التشريع ورعاية مصالح العباد في التكليف، فقد تقرر ان كل اصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائما لتصرفات الشارع ومأخوذا معناه من أدلته فهو صحيح يبنى عليه، ويرجع إليه في الاحكام، لان الغاية من التشريع هي المحافظة على تلك الاصول الكلية، وعلى اعتبار حكمة التشريع ورعاية مصلحة العباد من التشريع تأسست القاعدة الكلية القائلة : لا حرج في الدين، فقوله تعالى : (وما جعل عليكم في الدين من حرج) ليس بقطعي الدلالة على نفي الحرج عن المكلفين، وإن كان قطعي الورود إلا أنه بتتبع أوامر الشرع في جميع نواحي التكليف وجد ان الشارع لم يلزم الانسان بما فيه مشقة وحرج عليه، فثبت قطعا هذه القاعدة، ولذلك اعتبرت قاعدة عامة وأساسا من أسس التشريع الاسلامي .

3 - الاحكام الشرعية من جهة ممارسة هذا الفن ، فهي تتطلب النظر في أدلة الاحكام الشرعية، وذلك يستدعى العلم بحقائق تلك الاحكام وتصورها ليصح الحكم باثباتها أو نفيها، وبذلك يتمكن الناظر في مسائله من إيضاحها بضرب الامثلة وإيراد الشواهد، فيتأهل بالبحث فيها للنظر والاستدلال .

4 - علم اللغة العربية، فالعلم بما تدل عليه الادلة اللفظية من الكتاب والسنة وأقوال أهل الحل والعقد ممن يعتد بأقوالهم من الايمة يتوقف على معرفة ما وضعت له من المعاني، لان القرآن أنزل باللسان العربي، والنبي عربي وكذا الايمة، فمن تتبع أساليب العرب في شعرهم وخطبهم وحكمهم وأحاديثهم ومن استقراء ما دون منها استمدت القواعد التي قررها الاصوليون واقاموا عليها الحجج والبراهين ثم جعلوها قوانين كلية عامة فيما يرجع إلى مدلولات الالفاظ اللغوية، فأثبتوا الضوابط التي تقول : الامر للوجوب، النهي للتحريم العام يشمل جميع افراده، المطلق يدل على الفرد الشائع، الاصل في الكلام الحقيقة وعدم الحذف وعدم الاشتراك، وما إلى ذلك .

وهذا ما دعا الاصوليين إلى الكلام على الوضع وعلى تقسيم اللفظ إلى الاسم والفعل والحرف، مع ذكر أنواع كل منها، وجعلهم يبحثون ايضا في معاني الامر والنهي والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والحقيقة والمجاز والحذف والاضمار والمنطوق والمفهوم والاشتراك والترادف والتباين الى غير ذلك مما لا يعلم الا من العلوم العربية.

على ان إدراج بعض ابحاث الموضوعات اللغوية والعلوم العربية في علم الاصول لايقتضي أنها من علم أصول الفقه ، لانها لاينبنى عليها شيء من الفقه ، إنما الذي ينبنى عليها

فهم الادلة الشرعية النقلية، إذ لم يختص هذا العلم بالاضافة إلى الفقه إلا لكونه مفيدا له ومحققا للاجتهاد فيه، والعلوم العربية كاللغة والنحو والصرف والمعاني والبيان وغيرها من العلوم العربية لا ينبني عليها شيء من الفقه، إنما الذي ينبني عليها هو تحقيق مسائل الفقه وفهمها من الادلة اللفظية النقلية، ولهذا قالوا : كل مسألة مرسومة في أصول الفقه ومن غير ان تبنى عليها فروع فقهية أو آداب شرعية اولا تكون عونا على ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية، فليس كل ما يفتقر إليه الفقه يعد من أصوله، وعلى هذا يخرج من أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها متأخرو الاصوليين وادخلوها فيه كمسألة ابتداء الوضع ومسائل كثيرة من النحو، كمعاني الحروف، وتقاسيم الاسم والفعل والحرف ، والكلام على الحقيقة والمجاز وعلى المشترك والمترادف، والجامد والمشتق، والمفرد والمركب، والكلي والجزئي وغير ذلك، وكمسألة الاباحة هل هي تكليف ام لا ؟ ومسألة أمر المعدوم ومسألة هل كان النبي قبل إرساله متعبدا بشرع ام لا ؟ ومسألة لا تكليف إلا بفعل إلى غير ذلك من المسائل التي لا ينبني عليها فقه .

رابعا - غايته، إن الغاية من علم أصول الفقه هي التوصل الى إدراك الأحكام الشرعية التي تدل عليها الادلة التفصيلية، وإلى معرفة وجوه ترجيح تلك الادلة بعضها على بعض عند تعارضها، وإلى معرفة طرق استنباط الاحكام منها بالقياس او الاستدلال او الاستصلاح او الاستحسان او غير ذلك من الحوادث التي لم يرد في حكمها نص من الشارع وذلك لأن قواعد الاصول وضوابطه بها تفهم الاحكام من النصوص الشرعية، وبها يرجح بعضها على بعض عند التعارض، وبها تستنبط الاحكام الشرعية للوقائع التي لم يرد فيها نص من كتاب ولا سنة ، فهي عماد الرأي والاجتهاد، ولهذا اعتبرت تلك القواعد قوانين تطبق على الادلة الجزئية التفصيلية وتختبر بها، فما انطبقت عليه تلك القواعد من الادلة حكم بقبوله وبصحة الاحتجاج به، وما لم تنطبق عليه حكم برده وبعدم اعتباره في الاحتجاج .

هذا فيما يرجع إلى المجتهدين، أما من دونهم ممن لم ينحطوا الى درجة العوام فغايته بالنسبة إليهم هي معرفة مآخذ الايمة ومداركهم فيما استنبطوه من الاحكام ومعرفة وجوه استمدادها من الادلة التفصيلية، حتى إذا حدثت مسألة لم يرد فيها عن الايمة المجتهدين نص أمكن تخريج حكمها طبقا لما يوافق تلك القواعد، أو إذا روي عن الايمة رأيان او اكثر في الواقعة الواحدة امكنت الموازنة بين الرأيين او الاراء واختيار الراي الذي تنطبق عليه قواعد الامام المعين، وهذا أيضا لايمكن إلا بمعرفة قواعد الاصول وضوابطه، اذ بها توزن الاراء المختلفة فيختار منها أوفقها وأقربها الى القواعد فيرجحه على غيره من الاراء والانظار .

لهذا كله كان علم اصول الفقه على وجه الاجمال ضروريا لمعرفة الاحكام الشرعية والاقتناع بصحتها والاذعان لقبولها والعمل بها .

المقدمة الرابعة في ترتيب مباحث علم أصول الفقه

علم مما تقدم أن علم أصول الفقه هو معرفة دلائل الفقه الاجمالية ومعرفة طرق استفادة الاحكام منها ومعرفة صفاة المستفيد للاحكام من الادلة، وعام ايضا ان الفقه الذي يبحث علم الاصول عن ادلته هو العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية، فتكون معرفة الاحكام الشرعية لافعال المكلفين هي الغاية من علم الاصول .

وبذلك انحصرت مباحث علم الاصول ومسائله في اربعة منابع اساسية هي :

اولا ـ معرفة الحكم الشرعي واقسامه وانواعه، وما يتفرع عنها من المسائل :

ثانيا ـ معرفة الادلة التي تستفاد منها الاحكام ، وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال وما ألحق بها كقول الصحابي، وشرع من قبلنا والاستصحاب والاستحسان وغيرها من الادلة المختلف فيها، ويلحق النسخ بهذا المنبع .

ثالثا ـ معرفة اوجه استفادة الاحكام من ادلتها بمنطوق اللفظ وصيغته او بمفهومه وفحواه او بمعقولية معناه التي من شأنها ان يبني عليها القياس وما في حكمه كالاستدلال، وبعده يجب ان يدرج مبحث التعادل والترجيح .

رابعا ـ المستفيد للاحكام من الادلة ومستخرجها منها وهو المجتهد دون المقلد وفيه يذكر الفرق بين المجتهد والمقلد وصفات كل منهما وشروطه .

هده هي المنابع الاساسية التي عليها مدار علم أصول الفقه، فجميع المباحث والمسائل والتقاسيم والتفاصيل والتفاريع التي تذكر في هذا العلم على كثرتها وتشعبها لا تخرج عن هذه المنابع ، بل لابد ان تكون متفرعة عنها وراجعة اليها بوجه من الوجوه :

فعلم أصول الفقه عبارة عن مجموع مركب من هذه المنابع الاربعة التي هي :

1 ـ معرفة الاحكام الشرعية .

2 ـ معرفة الادلة التي توخذ منها لاحكام .

3 ـ معرفة طرق استفادة الاحكام من الادلة :

4 ـ معرفة صفات المجتهد المستفيد للاحكام من أدلتها .

وسياتي تفصيل الكلام عليها وفق هذا الترتيب، بحول الله تعالى وقوته .

المنبع الأول من منابع علم أصول الفقه، الحكم.

وهو ثمرة أصول الفقه .

والنظر فيه ينحصر في تعريف الحكم وأقسامه وما يتفرع عنه من المسائل والابحاث .

تعريف الحكم :

أما في اللغة فهو إسناد أمر إلى آخر اثباتا او نفيا ،

وأما في الاصطلاح فهو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالطلب او التخيير او الوضع.

والخطاب في اللغة توجيه الكلام المفيد الى حاضر بحيث يسمعه، فلا يكون إلا بين طرفين، وخطابه تعالى كلامه الازلى الذى أنزله على محمد صلى الله عليه وسلم المتعبد بتلاوته، وهو القرآن الكريم، وكذا ما يدل عليه من قول الرسول وفعله وتقريره والاجماع والقياس، لان هذه الادلة معرفات لحكم الله تعالى، وليست مثبتات له.

فخطاب غيره تعالى من الملائكة والانس والجن لا يدعا حكما، لان قول القائل لغيره : افعل كذا ليس بحكم شرعي في الاصطلاح ، وكذا لا يعتبر حكما ما كان من خطابه تعالى لغير طلب افعال المكلفين، مما يتعلق بذاته الكريمة، كقوله تعالى : (شهد الله أنه لا اله الا هو) وبالجمادات كقوله تعالى : (ويوم نسير الجبال) أو تعلق بأفعال المكلفين على وجه الاخبار عنها لا لطلبها منهم، كقوله تعالى : (والله خلقكم وما تعملون) .

وهكذا جعل الاصوليون الحكم علما على نفس خطاب الشارع الذي يطلب به من المكلف فعلا او تركا او يخيره بين ان يفعل او لا يفعل او يجعل به شيئا من الاشياء سببا للحكم او شرطا فيه او مانعا منه ، فقوله تعالى (وأقيموا الصلاة) (اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه) (ولا تقربوا الزنى) (أقم الصلاة لدلوك الشمس) كلها أحكام شرعية دل عليها خطابه تعالى ،

المكلف هو من تعلق به خطابه تعالى المقتضى لتكليفه بفعل من الافعال.

والتكليف لغة الامر بما فيه كلفة ومشقة على النفس.

واصطلاحا قال في تعريفه القاضي ابو بكر الباقلاني : التكليف طلب ما فيه كلفة من فعل أو ترك . وقال فيه إمام الحرمين : التكليف إلزام ما فيه كلفة .

اما تعريف الباقلاني فانه لاطلاق الطلب فيه عن الالزام وعدمه يتناول الواجب والمندوب والحرام والمكروه لان طلب الفعل ان كان إلزاما فهو الواجب ، وان لم يكن على وجه الالزام فهو المندوب ، وطلب الترك إن كان إلزاما فهو الحرام ، وان لم يكن إلزاما فهو المكروه، إذ يصدق على الجميع أنه طلب فيه كلفة إلزاما او بدون إلزام.

وأما تعريف امام الحرمين الصريح في ان التكليف الزام ما فيه كلفة فلا يتناول الا الواجب والحرام، لان الاول تكليف بفعل على وجه الالزام، والثاني تكليف بالترك على وجه الالزام، ولا يشمل المندوب والمكروه، إذ لا إلزام فيهما فعلا ولا تركا.

فقد اتفق التعريفان على ان الواجب والحرام، كلاهما مكلف به، واختلفا في المندوب والمكروه، فتعريف الباقلاني يقتضي التكليف بهما، وتعريف امام الحرمين صريح في عدم شمول التكليف لهما.

أما المباح فهو محل اتفاق بينهما على انه ليس مشمولا للتكليف، لان التكليف طلب الفعل او الترك، والمباح معناه جواز الفعل والترك على السواء، فتعلق الطلب بالفعل مثلا ينافي جواز فعله وتركه على السواء.

ورغم هذا فقد ألحقه الاصوليون بالاحكام الشرعية وعدوه منها اعتبارا لتعلق الطلب به من حيث وجوب اعتقاد إباحته، لذا قال الاستاذ أبو إسحاق الاسفرايني: انه مكلف به من هذه الجهة تتميما للاقسام.

ما يعرف به التكليف. قد تقرر بالاجماع ان بلوغ الدعوة شرط اساسي في صحة التكليف فبدون بلوغها ومعرفتها لا تكليف قطعا.

أما بعد بعثة الرسل فمحل اتفاق بينهم على ان ما يخبر به الرسل عن ربهم تحصل به معرفة التكليف، فيثاب المكلفون إن امتثلوا، ويعاقبون إن خالفوا.

واما قبل ارسال الرسل فمحل خلاف بين اهل السنة والاعتزال في إدراك احكامه تعالى وعدم إدراكها من طريق العقل على مذهبين:

المذهب الاول لاهل السنة. قالوا: إن احكامه تعالى لا يمكن إدراكها الا من طريق الرسل خاصة، ولا سبيل الى إدراكها بالعقل، وعليه فلا تكليف قبل ورود الشرائع فخطابه تعالى انما يتعلق بأفعال المكلفين بعد البعثة وبلوغ الدعوة اليهم، فلا حكم قبل ورود الشرائع، ولا تكليف أصلا. لهذا لا يعاقب الله تعالى عباده في زمان الفترة.

المذهب الثاني، للمعتزلة، قالوا: إن احكامه تعالى المتعلقة بأفعال المكلفين ثابتة قبل إرسال الرسل، وان أحكامه تعالى يدركها العقل ويعرفها استقلالا، وهذا بناء منهم على ان احكامه تعالى تاتي تبعا لحسن الفعل او قبحه: فما كان من الافعال حسنا يجب ان يتعلق خطاب الله تعالى بطلب فعله وجوبا أو ندبا، وما كان منها قبيحا يجب ان يتعلق خطابه تعالى بتركه إلزاما أو بدون إلزام، وما استوى فيه الحسن والقبح او تجرد عنهما تعلق الخطاب باباحته والتخيير فيه.

فالعقل عندهم يدرك ما في الافعال من حسن او قبح ذاتيين، وخطابه تعالى يجب ان ياتي وفقا لما يناسب كلا منهما، فحكم الشارع عندهم ثابت قبل ارسال الرسل؛ والعقل يدركه، والشرع يأتي مؤكدا لما تقدم علمه وكاشفا لما لم يتقدم العلم به

حصر جهة الخلاف في الحسن والقبح. ان ضبط نقطة النزاع في الحسن والقبح يتوقف على معرفة معنى الحسن والقبح وما يراد بهما عند الاطلاق، لانهما يطلقان بازاء ثلاثة معان:

أولا - يطلقان ويراد بهما صفة الكمال والنقص، فيقال: العلم حسن والجهل قبيح وهما بهذا المعنى عقليان إجماعا، إذ العقل يستقل بإدراكهما من غير توقف على ورود الشرائع

فيدرك أن العلم كمال وان الجهل نقص وإن لم يبعث الله الرسل، كما يدرك جميع الاحكام العقلية من الحسابيات والهندسيات وغيرها.

ثانيا ـ يطلقان ويراد بهما ما يلائم الطبع او ينافره، فيقال الاحسان حسن، لانه ملائم للطبع المستقيم، والاساءة قبيحة، لانها منافرة له، وهما بهذا المعنى عقليان بالاجماع أيضا، إذ العقل يستقل بادراكهما، فيدرك من غير توقف على الشرائع ان الاحسان ملائم للطبع وأن الاساءة منافرة له.

فمن أغاث ملهوفا أو حمى مظلوما أو اطعم جائعا أو أنقذ غريقا فان الطباع السليمة تنشرح لفعله، لانه ملائم لها، ومن غرق إنسان او قتله ظلما او لم يبادر إلى إسعافه فان الطبع السليم يتألم منه لانه منافر له.

ثالثا ـ يطلقان ويراد بهما كون الفعل يستحق عليه صاحبه المدح العاجل في الدنيا والثواب الاجل في الاخرة، او الذم العاجل في الدنيا والعقاب الاجل في الاخرة، فما تعلق به المدح والثواب هو الحسن، والذي تعلق به الذم والعقاب هو القبيح.

والحسن والقبح بهذا الاطلاق الاخير هما محل الخلاف بين أهل السنة والاعتزال فمن أنقذ غريقا ففي فعله أمران: احدهما كون الطباع السليمة تنشرح له، وهذا عقلي بلا نزاع ثانيهما إن الله تعالى يثيبه على ذلك، وهذا محل الخلاف، وكذا من غرق إنسانا ظلما ففي فعله امران: أحدهما كونه يتألم منه الطبع السليم، وهذا عقلي اجماعا، ثانيهما ان الله تعالى يعاقبه على ذلك، وهذا محل الخلاف أيضا.

فأهل السنة قالوا: إن الحسن والقبح بالمعنى الاخير شرعيان، لان المدح أو الذم العاجل في الدنيا، والثواب او العقاب الاجل في الاخرة، وكذا احوال القيامة ونحو ذلك، لا تعلم إلا بالرسائل الربانية، ويجوز على الله فعلها وتركها، ولا يعلم وقوعها او عدم وقوعها إلا بالشرائع الالهية، والامجال للعقل في ذلك، لان الافعال كلها على حد سواء ليس شيء منها في نفسه يقتضى مدح فاعله وثوابه، ولا ذم فاعله وعقابه، وإنما صارت كذلك بسبب امر الشارع بها او نهيه عنها، فالحسن ما حسنه الشارع، والقبيح ما قبحه الشارع، فهما شرعيان، لذا قالوا في تعريفهما: الحسن ما لم ينه عنه الشارع، والقبيح ما نهى عنه الشارع،

دليل أهل السنة: استدل أهل السنة على ان احكامه تعالى لا تثبت بالعقل ولا سبيل الى إدراكها ومعرفتها الا من طريق الرسائل الربانية، بالنقل والعقل.

أما النقل فقوله تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) دلت الاية على نفي التعذيب قبل بعثة الرسل، ولذلك يستلزم انتفاء التكليف والوجوب والحرمة قبل البعثة، لان الاية نفت التعذيب والاثابة إلى ان يبعث الله الرسل، وقوله تعالى: (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) فالارسال هو الذي يبطل حجة الناس فتكون الحجة ثابتة لهم اذا لم يكون هناك ارسال، فدل بمفهومه المخالف على صحة احتجاجهم قبل البعثة، وذلك مستلزم لنفي التكليف.

واما العقل فان إدراك ما في الافعال من حسن او قبح ليس في طاقة جميع الافراد وليس من المعقول ان يعاقب الانسان على ترك ما لم يدرك حسنه، او فعل ما لم يدرك قبحه بل العقل يقضي ان لا مؤاخذة على من لم يدرك ما في الفعل من حسن اوقبح، فلا حكم قبل ورود الشرع.

وأهل الاعتزال قالوا: إن الحسن بمعنى ترتب المدح والثواب، والقبح بمعنى ترتب الذم والعقاب، كلاهما عقلي، فلا يفتقران إلى ورود الشرائع، بل العقل يستقل بادراكهما،

وإنما الشرائع تاتى مؤكدة للعقل فيما علمه ضرورة، كالعلم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، أو نظرا كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع، أو تاتى مظهرة لما لا سبيل للعقل الى إدراكه ضرورة ولا نظرا، كوجوب صوم آخر يوم من رمضان وتحريم صوم أول يوم من شوال، لان للفعل في نفسه -- مع قطع النظر عن الشرع -- جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لا ستحقاق فاعله ذما وعقابا.

ومن هنا قالوا بوجوب أشياء على الله تعالى فيوجبون بالعقل خلود المؤمن ووجوب دخوله الجنة, وخلود الكافر وصاحب الكبيرة في النار، وغير ذلك مما هو عندهم من باب العدل ومتفرع عن الحسن والمقبح.

وبناء على هذا فانهم قسموا الافعال الاختيارية الى ما حسنه العقل، والى ما قبحه والى ما لم يقض فيه بحسن ولا قبح، او استوى فيه الامران، فما حسنه العقل ان لحق الذم بتركه سموه واجبا، سواء كان مقصودا لنفسه كالايمان بالله تعالى او لغيره كالنظر المفضى إلى معرفة الله تعالى. وإن لم يلحق الذم بتركه سموه مندوبا، وما قبحه العقل إن لحق الذم بفعله سموه حراما، والا فمكروه، وما لم يقض فيه العقل بحسن ولا قبح او استوى فيه النفع والضرر، سموه مباحا.

لذا قالوا في تعريفهما: الحسن هو الفعل الواقع على صفة توجب المدح والقبيح هو الفعل الواقع على صفة توجب الذم.

أدلة المعتزلة: احتج المعتزلة لما ذهبوا إليه بالادلة العقلية الاتية:

1 - إن الله حكيم، فيستحيل عليه إهمال المصالح فلا يأمر بها وإهمال المفاسد فلا يحرمها، فكل ما هو ثابت بعد الشرع ثابت قبله، إذ لو لم يثبت قبله لوقع إهمال المصالح والمفاسد. فالعقل عندهم أدرك ان الله حكم بايجاب المصالح وبتحريم المفاسد لكن ذلك عندهم يجب له تعالى لذاته لكونه حكيما، كما يجب له لذاته كونه عليما ومريدا.

2 - إنه لولا مراعاة المصالح والمفاسد لكان تخصيص الفعل المعين من بين سائر الافعال بالحكم المعين من بين سائر الاحكام ترجيحا بلا مرجح، فلما خصص بعضها بالايجاب وبعضها بالتحريم وبعضها بالاباحة دل على ان الايجاب لجلب المصالح، والتحريم لدفع المفاسد والاباحة لعرو الفعل عنهما، أو لاستوائهما فيه، وذلك هو المطلوب.

3 -- قالوا: إنا نعلم بالضرورة حسن الاحسان، وقبح الاساءة، فيدرك العقل حكم الله في الاشياء من غير توقف على الشرائع فيثاب الناس على الفعل الحسن، ويعاقبون على فعل القبيح.

والمعتمد من هذا الخلاف، ما عليه أهل السنة، أما ما استدل به المعتزله من الادلة العقلية، فقد ردت بما يأتي:

أما الدليل الاول فقد رد من وجهين:

أ -- إن معنى كونه تعالى حكيما، أنه متصف بصفات الكمال من العلم العام التعلق والقدرة العامة التأثير، والارادة النافذة، ونحو ذلك من صفاته تعالى، لا بمعنى أنه تعالى يرعى المصالح والمفاسد، بل له تعالى أن يضل الناس أجمعين، وان يهديهم أجمعين، وان يفعل في ملكه ما يشاء، ويحكم ما يريد، فكل نعمة منه فضل، وكل نقمة منه عدل، والخلائق دائرون بين فضله وعدله.

ب -- ان العالم حادث قطعا، فهو إما ان تكون فيه مصالح ام لا، فإن كانت فيه مصالح فقد أخر الله تعالى فعل المصالح دهورا لا نهاية لها، فلا يقال: إن الله تعالى لا يهمل

المصالح وحينئذ لا يجزم العقل بثبوت الاحكام قبل الشرائع، ولا بمراعاة المصالح وان كان العالم ليست فيه مصالح ـ وقد فعل الله تعالى ما لا مصلحة فيه ـ فلا يكون العقل جازما بأن الله تعالى لا يفعل الا ما فيه مصلحة، بل يجوز عليه تعالى فعل لاحكمة فيه على رأيهم، وذلك يخرم قاعدة الحكمة بتفسيرهم، فهذا برهان قاطع على بطلان دعواهم .

واما الدليل الثاني فقد رد من طرف اهل السنة بتسليم مراعاة المصالح والمفاسد عند التشريع، لكن على سبيل التفضل منه تعالى، لا على سبيل الوجوب، فذلك الدليل لم يحصل لهم الا أصل المراعاة لاوجوبها ، وذلك ما يقول به اهل السنة .

وأما الدليل الثالث فقد رد بأن ما يدرك بضرورة العقل من الحسن والقبح إنما هو الملاءمة للطبع والمنافرة له، وذلك ليس محل النزاع، لان النزاع إنما هو في إدراك العقل الثواب على الفعل الحسن، والعقاب على الفعل القبيح، وذلك ما لا يدركه العقل قطعا .

منشأ هذا الخلاف : مرجع هذا الخلاف الى رعاية مصالح العباد عند التشريع، بحيث يكون حكم الله تعالى موافقا لما ادركه العقل، فلا ترد الشرائع بطلب قبيح، ولا بالنهي عن فعل الحسن، فأحكامه تعالى عند التشريع تنزل وفق ما تقتضيه مصلحة المكلفين، وهذه قضية مجمع عليها، وأمر متفق عليه عند جميع المسلمين، غير ان أهل السنة والاعتزال، قد افترقوا في شأن هذه المراعاة .

فأهل السنة قالوا : إن ذلك منه تعالى تفضل ورحمة بعباده، فله تعالى ان يضل الناس اجمعين، وأن يهديهم اجمعين، وان يفعل في ملكه ما يشاء .

واهل الاعتزال قالوا : إن مراعاة مصالح العباد عند التشريع واجبة، لان ذاته الكريمة تقتضي ذلك فالله تعالى، لا يأمر الا بما فيه مصلحة، ولا ينهى الا عن ما فيه مفسدة.

ورد عليهم اهل السنة بأنه تعالى لو وجبت عليه مراعاة المصالح والمفاسد عند التشريع لادى ذلك الى نفي الاختيار عنه تعالى في افعاله، فيكون مكرها ولله تعالى منزه عن جميع النقائص، وإذا بطل الاكراه ثبت له الاختيار، وبطل الوجوب .

فثبت بهذا كله، ان الحسن، هو ما امر به، والقبيح هو ما نهي عنه، اما العقل فلا مجال له في ادراك شيء مما هو غائب عنه، وعلى الاخص ما يرجع الى شؤن الجزاء في الاخرة مما لا يعلم إلا من طريق السمع من الانبياء والرسل الكرام عليهم الصلاة والسلام .

أركان الحكم : الحكم يستدعي حاكما ، ومحكوما عليه، ومحكوما به، فهي ثلاثة أركان الحاكم المكلف ، المحكوم عليه المكلف ، المحكوم به المكلف، وتفصيل الكلام على هذه الاركان ما ياتي:

الركن الاول الحاكم المكلف : قد اجمعت الامة الاسلامية على أنه لا حاكم ولا مكلف إلا الله تعالى، وأنه لا حكم إلا ما حكم به، ولا شريعة إلا ما شرعه. قال تعالى: (إن الحكم الا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين) وقال: (اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون) وقال : (له غيب السموات والارض أبصر به وأسمع مالهم من دونه من ولي ولا يشترك في حكمه أحد)

إلى غير ذلك من الآيات القرآنية الدالة على انفراده تعالى بالحكم والتكليف، وأنه لاحاكم غيره .

وهذا لا نزاع فيه بين جميع المسلمين بالاجماع ، وما ذهب إليه المعتزلة من ثبوت حكم الله تعالى بالعقل قبل ورود الشرائع فلا يعنون به أن العقل هو الحاكم ، بل يقصدون

منه ان العقل يدرك حكم الله في الاشياء قبل ورود الشرائع بناء منهم على وجوب رعاية المصلحة والمفسدة في الاحكام، كما تقدم ذلك مبسوطا.

الركن الثاني المحكوم عليه المكلف: اتفق العقلاء على ان شرط المكلف ان يكون عاقلا فاهما للتكليف، لان التكليف خطاب، وخطاب من لا عقل لـه ولا فهم كالجماد والبهـيمة محال، ومن وجد له اصل الفهم لاصل الخطاب دون تفاصيله من كونه امرا أو نهيا ومقتضيـا للثواب أو العقاب، ومن كون الامر به هو الله تعالى، وأنه واجب الطاعة، حيث يكون المأمـور على صفة مخصوصة كالمجنون والصبي الذي لا يميز، فهو بالنظر الى فهم التفاصيل، كالجماد والبهيمة، بالنظر الى أصل الخطاب، فيتعذر تكليفه أيضا، الا على رأي من يجوز التكليف بما لا يطاق، لان المقصود من التكليف كما يتوقف على فهم أصل الخطاب، كذلك يتوقف على فهم تفاصيله، واما الصبي المميز فانه وان كان يفهم ما لا يفهمه غير المميز إلا أنه أيضـا غير فاهم على الكمال ما يعرفه كامل العقل من وجود الله تعالى، وكونه متكلما مخاطبا مكلفا، ومن وجود الرسول الصادق المبلغ عن الله تعالى، وغير ذلك مما يتوقف عليه مقصود التكليف، فنسبته إلى غير المميز كنسبة غير المميز إلى البهيمة فيما يرجع إلى فوات شرط التكليف.

ويندرج في هذا الحكم الغافل حين غفلته، والسكران حين سكره، والنائم حين نومه ففي تلك الاحوال لا يتعلق بهم التكاليف، لفقدهم العقل الذي هو شرط أساسي في صحة التكليف، فجميع هؤلاء وهم: الصبـي مميزا او غير مميز والمجنون كذلك، والغافل، والنـائم والسكران، يشتركون في عدم فهم التكليف ومعرفة ما يطلب منهم، فلو تعلق بهم التكليف في تلك الحالة، للزم عليه تكليفهم بما لا يعلمون، وهو من قبيل التكليف المحال.

والدليل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق، والسكران حكمه حكم المجنون.

وما يجب على هؤلاء من الغرامات والضمانات فمن باب خطاب الوضع الذي لا يشترط فيه عقل ولا بلوغ ولا تمييز.

ويشترط أيضا في المكلف ان يكون قادرا على ما كلف به، فالعاجز لا يصح تكليفه شرعا لا بالفعل ولا بالترك، لانه ليس في ميسور طاقته، وهذا الحكم يدخل فيه الملجأ، كـالملقى من شاهق على شخص يقتله بالوقوع عليه، ولا مندوحة له عن الوقوع القاتل له، فهذا لا يصح تكليفه بعدم الوقوع لعجزه عنه، ولا بالوقوع لانه واجب فالملجأ إليه واجب الوقوع وضده ممتنع الوقوع، ولا قدرة له على واحد منهما، أما امتناع تكليفه بعدم الوقوع فظاهر، واما امتنـاع تكليفه بالوقوع الملجأ اليه فلان وقوعه متحقق لا محالة، غير أنه لـم يصدر عنه امتثالا، بـل اضطرارا كحركة المرتعش. فانه لا يصح تكليفه بالحركة ولا بعدمها لان حركته واقعة لامحالة، فليست في كسبه، وسكونه ممتنع، لانه ليس في طوقه.

والمكره على الفعل حكمه كالملجأ إذا بلغ الاكراه حد الاضطرار، لان فعله للاكراه لا يثبت به الامتثال، ولا يمكن أن ياتي بضده حين الاكراه. فهو إن فعله فانما يفعله اضطرارا، كحركة المرتعش، وضده ليس في طوقه.

والدليل على ذلك قوله صلى الله عليـه وسلم: رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه. والمراد منه رفع المؤاخذة، وهو مستلزم لرفع التكليف.

أما ما يلزم الملجأ والمكره أيضا من الضمان والغرامات فمن باب خطاب الوضع الذي لا يشترط فيه علم ولا قدرة

الركن الثالث المحكوم به : قد تقرر أنه لا تكليف الا بالفعل، والافعال تنقسم الى قسمين : قسم داخل تحت طاقة المكلف، وقسم خارج عن طاقته.

القسم الاول كل ما يصح دخوله تحت طاقة المكلف من الافعال، سواء كانت دينية، كالايمان بالله تعالى وتخصيصه بأنواع العبادات من صلاة وصيام وحج وغير ذلك، او دنيوية، كالبيع والشراء والاجارة والزراعة وما الى ذلك، فجميع افعال العبد الداخلة تحت كسبه هي مناط التكليف بلا خلاف.

فالشارع، تفضلا منه تعالى لم يهمل افعال العباد ولا مصلحتهم في المعاش والمعاد، بل نظمها تنظيما دقيقا لمصلحتهم الدينية والدنيوية.

اما المصلحة الدينية فهي التمتع برضى الله تعالى وبنعيم الجنان في دار الخلد، وغير ذلك.

واما المصلحة الدنيوية فهي ما يرجع إلى قيام حياة الانسان وتمام عيشه ونيله ما تقتضيه اوصافه حتى يكون منعما، فجاءت الشريعة لتجرى المكلفين على اقوم طريق واهدى سبيل، ولتخرجهم عن دواعي اهوائهم، حتى يكونوا عبادا لله اختيارا، كما هم عباده اضطرارا واهدى تعالى: (وما ارسلناك إلا رحمة للعالمين) وقال (أفمن كان على بينة من ربه كمن زين له سوء عمله واتبعوا أهواءهم) وقال : (ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن) الى غير ذلك من الايات الدالة على حكمة التشريع.

وعلى هذا الاساس، تقرر أن الشارع لم يقصد من تكليف الانسان بما فيه نوع مشقة اعناته إحراجه بصرفه عن دواعي نفسه، لان ذلك ـ وإن كان فيه نوع مشقة ـ إلا أنها لا تعتبر مشقة في العادة المستمرة، كما لا يسمى مشقة في العادة طلب المعاش بالتحرف وسائر الصنائع، لانه ممكن معتاد، لا يقطع ما فيه من الكلفة عن العمل المعتاد في الغالب، بل ان أهل العقول وأرباب العادات يعدون المنقطع عنه كسلان، ويذمونه بذلك، فما تضمنه التكليف الثابت على العباد من المشقة المعتادة ليس بمقصود الطلب للشارع من جهة نفس المشقة، بل من جهة ما في ذلك من المصالح العائدة على المكلفين.

القسم الثاني الافعال التي لا تدخل تحت كسب المكلف وطاقته، كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس وإيجاد القديم او إعدامه وإيمان من علم الله أنه لا يومن والطيران في الهواء من الانسان او مشيه على الماء ونحو ذلك، قد اختلفوا في جواز التكليف بها وعدم جوازه على التفصيل الاتي :

أقسام الممتنع: الافعال الممتنعة تنقسم الى ثلاثة أقسام ممتنع عقلا وعادة ـ ممتنع عادة فقط ـ ممتنع عقلا فقط، وحكمها ما ياتي :

1 ـ الممتنع عقلا وعادة، ويسمى الممتنع لذاته، كالجمع بين الضدين أو النقيضين في محل واحد، فالمختار من الخلاف بين الاشاعرة المجوزين، والمعتزلة المانعين، انه يمتنع التكليف به.

2 ـ الممتنع عادة فقط، ويسمى الممتنع لغيره، كالطيران في الهواء من الانسان ومشيه على الماء، فحكمه حكم الممتنع لذاته من أن المختار فيه من الخلاف، امتناع التكليف به، مع الاجماع على عدم وقوعه.

3 ـ الممتنع عقلا فقط، ويسمى الممتنع لغيره أيضا، كايمان من علم الله أنه لا يؤمن، فقد وقع الاجماع على جواز التكليف به ووقوعه، وهذا كتكليف كثيرين بالايمان ممن بلغتهم الدعوة، وعلم الله أنهم لا يؤمنون فماتوا وهم كافرون، كأبي جهل وغيره.

وإنما امتنع التكليف في الممتنع عقلا وعادة، أو عادة فقط لظهور الاستحالة للمكلفين، والله تعالى يقول: (لايكلف الله نفسا الا وسعها) بخلاف القسم الاخير فإن الاستحالة فيه خفية، لذلك جاز التكليف به لانه في وسع المكلفين بحسب الظاهر.

دلالة الاوامر والنواهي على اقتضاء فعل المكلف: الاوامر والنواهي وغيرها من الصيغ، كقوله تعالى: (حرمت عليكم الميتة) تدل على تكليف العبد بالفعل وطلبه منه.

أما الاوامر فلا خفاء في دلالتها على اقتضاء فعل المكلف، وهي ظاهرة في ذلك غالبا.

وأما النواهي، فان دلالتها على اقتضاء فعل المكلف فيها خفاء، لان النهي يقتضي الترك وكون الترك فعلا، لا يخفى ما فيه من الغموض، لهذا جرى خلاف بينهم في متعلق النهي، وفي دلالته على اقتضاء الفعل وتعلقه به على ثلاثة مذاهب:

1 - إن المكلف به في النهي الكف، وهو فعل بمعنى الانتهاء، وانصراف النفس عن المنهي عنه، وذلك فعل يحصل بفعل الضد للمنهي عنه، فالمقصود بالذات هو الانتهاء، واما فعل الضد فلا يقصد الا بالالتزام، وهذا الانتهاء وان كان أمرا اعتباريا لا تحقق له في الخارج، ولا يصح التكليف به لكونه عدما غير مقدور عليه، إلا أنه مقدور عليه باعتبار حصوله بفعل الضد.

2 - إن المكلف به في النهي هو نفس فعل الضد للمنهي عنه، وذلك مستلزم للترك الذي هو لازم للمطلوب بالنهي فيكون المكلف به في النهي على هذا المذهب والذي قبله، فعلا.

3 - إن المكلف به في النهي غير فعل، وهذا المذهب قال به جماعة منهم أبو هاشم من المعتزلة، حيث قالوا: إن المطلوب بالنهي هو الترك والترك لغة عدم الفعل، فيقتضي النهي لانتفاء للمنهي عنه، وهذا الانتفاء وإن كان عدما غير مقدور للمكلف باعتباره في نفسه، الا انه مقدور له باعتبار استمراره في العدم، بان لا يشاء فعله، فالمطلوب بالنهي استمرار العدم، وهو مقدور عليه باعتبار عدم مشيئته.

فاذا قيل: لا تتحرك، فالمطلوب على الاول، الانتهاء من التحرك الحاصل بفعل ضده من السكون، وعلى الثاني فعل ضده وهو السكون، وعلى الثالث انتفاؤه بان يستمر عدمه الناشئ من السكون، فبه يخرج المكلف من عهدة النهي على الجميع.

وقت تعلق الخطاب بفعل المكلف: قد جرى خلاف بين الاصوليين في وقت توجه الخطاب وانجاز تعلقه بفعل المكلف، على مذهبين:

أولا - للجمهور، قالوا: إن الامر يتعلق بالفعل قبل المباشرة له بعد دخول وقته الزاما، وقبله إعلاما، ثم اختلف الجمهور.

فذهب أكثرهم إلى ان التعلق الالزامي يستمر حال المباشرة، ولا ينقطع إلا بعد حصول جميع اجزاء الفعل، اذ الفعل حال المباشرة لم يحصل لبقاء بعض أجزائه، كالصلاة، فان فعلها انما يحصل بعد الفراغ منها، لانتفائها بانتفاء جزء منها.

وقال إمام الحرمين والغزالي: ينقطع التعلق حال المباشرة، والا لزم طلب تحصيل الحاصل، ولا فائدة في طلبه، لانه محال.

ورد عليهما من طرف الاكثرين، بأن الفعل لم يحصل بعد ما لم تحصل جميع اجزائه فبطل القول بلزوم تحصيل الحاصل.

ثانيا - لغير الجمهور، منهم الامام الرازي، قالوا: إن الامر لا يتوجه بان يتعلق

بفعل المكلف إلزاما إلا عند المباشرة، واستدلوا لذلك بأنه لا قدرة للمكلف على الفعل إلا حينئذ، فتعلق الامر بالفعل على وجه الالزام قبل المباشرة له، من التكليف بما لا يطاق، وهو ممنوع

رد هذا المذهب. قد رد هذا المذهب من وجهين :

1 - إن القول بأن التكليف لا يتوجه إلا عند المباشرة يؤدى إلى نفي التكليف أصلا، لان المكلف يقول : لا أفعل حتى أكلف، والفرض أنه لا يكلف حتى يفعل. فيلزمه ان لا يتوجه عليه اللوم والذم، وأن لا يعاقب على عدم الامتثال.

2 - إن الممتنع هو تكليفه بأن ياتي بالفعل مع عدم القدرة، لا تكليفه عند عدم القدرة بأن ياتي به عند القدرة، لهذا قال الجمهور : الذي يعتمده التكليف هو الاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب والالات، لا القدرة بمعنى العرض المقارن.

ثم الخلاف في استمرار التكليف حال المباشرة، او انقطاعه، تظهر فائدته في مسائل فرعية، منها فرض الكفاية، فمن قال باستمراره، بنى عليه عدم سقوط الفرض عن الباقين الا بعد كمال المأمور به من عبادة أو غيرها، ومن قال بانقطاعه بنى عليه سقوط الاثم عن الباقين بالشروع فيه.

تقسيم الحكم إلى تكليفي ووضعي: الحكم الشرعي خطاب الله تعالى وهو يتعلق بأمرين: الاول فعل المكلف، الثاني جعل الشيء سببا او شرطا في الحكم او مانعا منه، فانقسم الحكم باعتبار متعلقه الى قسمين أساسيين: الاول يدعا خطاب تكليف، والثاني خطاب وضع، وسمي الاول خطاب تكليف، لان الخطاب ورد فيه بالتكليف بالفعل مباشرة من غير واسطة، بخلاف القسم الثاني، فان الخطاب ورد فيه بوضع الشيء وجعله علامة على التكليف، فليس فيه تكليف مباشرة، بل بواسطة الاسباب والشروط والموانع التي جعلها الشارع علامة على التكليف، كأن الشارع ربط احكامه بتلك الاسباب والشروط والموانع، وقال : اعلموا أنه مهما وجدت تلك العلامات الا وجد معها الحكم

النسبة بين خطاب التكليف وخطاب الوضع : خطاب التكليف وخطاب الوضع قد يجتمعان في شيء واحد. وقد ينفرد خطاب الوضع في شيء، ويكون ما يترتب عليه من خطاب التكليف في شيء آخر، ولا يتصور انفراد خطاب التكليف عن خطاب الوضع، إذ لا تكليف إلا ومعه سبب او شرط، او مانع، فالنسبة بينهما العموم والخصوص المطلق.

مثال اجتماعهما في شيء واحد الزنى والسرقة والقذف وغيرها، فانها تعلق بها التكليف لحرمتها، وهي أسباب العقوبات المقررة شرعا، وكذا عقود البيع، فانها تعلق بها الوجوب او الندب او الاباحة، وهي اسباب انتقال الملك، وكذا الطهارة وستر العورة، واجبان، فهما من خطاب التكليف: وشرطان في صحة الصلاة، فهما من خطاب الوضع، والنكاح واجب او مندوب او مباح، وهو سبب الاباحة، والطلاق كذلك واجب او مندوب او مباح، وهو سبب التحريم. الى غير ذلك.

مثال انفراد خطاب الوضع عن خطاب التكليف الزوال وجميع اوقات الصلاة أسباب لوجوبها ورؤية الهلال سبب لوجوب صوم رمضان، ودوران الحول سرط في وجوب الزكاة، والبلوغ شرط، والحيض مانع، وكلها ليس في فعله تكليف، وجميع ما يترتب على هذه الامور شيء آخر غيرها، فالوضع في شيء والتكليف في شي آخر.

ومما يفترق فيه خطاب التكليف وخطاب الوضع، ان خطاب التكليف يشترط فيه علم المكلف وفهمه وتمييزه وقدرته على ما كلف به وغير ذلك مما تقدم.

أما خطاب الوضع فلا يشترط في اكثر صوره علم ولا قدرة، ولا غير ذلك من الشروط المعتبرة في خطاب التكليف .

القسم الاول من الحكم خطاب التكليف: خطاب التكليف ينقسم باعتبار الاقتضاء او التخيير إلى خمسة أقسام، لان متعلق الحكم الشرعي الذي هو فعل المكلف لا يخرج عن كونه مطلوبا او غير مطلوب، والمطلوب ينقسم الى مطلوب الفعل والى مطلوب الترك ، ومطلوب الفعل اما مطلوب طلبا جازما او غير جازم، ومطلوب الترك اما مطلوب ايضا طلبا جازما، او غير جازم .

ثم إن الفعل المطلوب طلبا جازما هو الواجب ، وغير جازم هو المندوب ، والفعل المطلوب تركه طلبا جازما هو الحرام، وغير جازم هو المكروه، اما الفعل الغير المطلوب فهو المخير فيه، ويسمى المباح .

فالواجب والمندوب والحرام والمكروه والمباح ، هي الاقسام الخمسة لمتعلق الحكم الشرعي، وهو فعل المكلف .

تعاريف اقسام متعلق خطاب التكليف :.

أولها ـ الواجب، وهو لغة الثابت من كل شيء، مأخوذ من وجب الشيء وجوبا اذا ثبت ، ويأتي بمعنى السقوط، ومنه وجبت الشمس اذا سقطت، ووجب الحائط اذا سقط .

واصطلاحا كل فعل تعلق به خطاب الشارع، وطلبه من المكلف على وجه الالزام ، بحيث يثاب على فعله ، ويعاقب على تركه، سواء كان من اعمال القلب كالايمان بالله، وبسائر صفاته، وبالرسل والملائكة وغير ذلك، وكالنية في أداء العبادات الواجبة او من أعمال الجوارح كسائر العبادات، قولية كانت او فعلية، من صلاة وصيام وحج وغير ذلك .

والواجب يرادفه الفرض في معناه المتقدم .

وفرقت الحنفية بينهما بان التكليف إن ثبت بدليل قاطع مثل الكتاب والسنة المتواترة فهو الفرض كالصلوات الخمس، وان ثبت بدليل ظني كخبر الواحد والقياس ، فهو الواجب، ومثلوه بالوتر على قاعدتهم، والخلاف لفظي، لانه راجع الى الاصطلاح.

ثانيها ـ المندوب، وهو لغة المدعو اليه، واصله المندوب اليه، ثم توسع فيه بالحذف والاضمار .

واصطلاحا، ما طلب الشارع فعله من المكلف طلبا غير جازما، بحيث يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه، ويسمى سنة، ونافلة، وتطوعا، ومستحبا، فهي ألفاظ مترادفة .

وهناك من فرق بين هذه الالفاظ بأن السنة ما واظب عليه النبي، والمستحب ما لم يواظب عليه، والتطوع ماينشئه الانسان باختياره، والمندوب صادق على الجميع .

ثالثها ـ الحرام، وهو لغة الممنوع، ضد الحلال .

واصطلاحا ما طلب الشارع تركه طلبا جازما ، بحيث يعاقب فاعله ؛ ويثاب تاركه امتثالا، والمراد من الفعل كل ما يصدر من الشخص، فيشمل حتى الاقوال، كالغيبة والنميمة وغيرها كما يشمل أعمال القلب كالحسد والحقد وما الى ذلك .

رابعها المكروه ، وهو لغة ضد المحبوب.

واصطلاحا، ما طلب الشارع تركه طلبا غير جازم ، بحيث لا يعاقب على فعله ، ويثاب على تركه كما في قوله تعالى : (لا تسألوا عن أشياء ان تبدلكم تسؤكم) والقرينة على ان النهي للكراهة ؛ قوله تعالى بعد ذلك : (وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن، تبدلكم عفا الله

عنها) ومنه قوله صلى الله عليه وسلم : اذا دخل احدكم المسجد، فلا يجلس حتى يصلي ركعتين . وقوله : لا تصلوا في أعطان الابل، فانها خلقت من الشياطين .

خامسها – المباح، وهو لغة، الموسع من كل شيء .

واصطلاحا ، كل فعل اذن الشارع في فعله وتركه على السواء ، بحيث لا يتعلق بفعله ولا بتركه مدح، ولا ذم، ومنه قوله تعالى : (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) وقوله تعالى : (واذا حللتم فاصطادوا) فالامر في الايتين للاباحة .

ثم إن الاقسام الاربعة الاولى التي دل عليها الاقتضاء، وهي : الواجب والمندوب والحرام والمكروه، لا خلاف بين الاصوليين في انها من متعلقات الحكم الشرعي التكليفي.

اما المباح، فقد وقع خلاف بينهم في كونه متعلقا للحكم او لا، فمن قال، انه متعلق الحكم الشرعي، اعتبر اقسام الحكم الشرعي خمسة، ومن قال : إنه ليس متعلقا للحكم الشرعي اعتبرها اربعة واخرج منها المباح .

وهذا الخلاف، مبني على الخلاف في تفسير المباح، فمن فسره بنفي الحرج ، ونفي الحرج، ثابت قبل الشرع، قال، إنه ليس من متعلقات الحكم الشرعي، ومن فسره بالاعلام بنفي الحرج، والاعلام به، إنما يكون من قبل الشارع، قال : انه من متعلقات الحكم الشرعي .

تقسيمات للواجب باعتبارات مختلفة

اولا – ينقسم الواجب باعتبار التعين وعدمه إلى قسمين : معين، وغير معين.

القسم الاول – الواجب المعين، وهو ما تعلق به خطاب الشارع على الخصوص من غير بدل ولا تخيير، وهذا كالصلاة والزكاة والصوم، وغيرها، ولا تبرأ ذمة المكلف منه الا بفعله بعينه وخصوصه .

القسم الثاني – الواجب الغير المعين، وهو ما طلب الشارع من المكلف فعله من عدة أمور، لطفا منه تعالى ورحمة بعباده، حيث سهل عليهم كثيرا من التكاليف، فجاء خطابه متعلقا بأمرين فأكثر على ان يقوم المكلف بواحد منها، إما بالترتيب، بأن لا ينتقل من الاول الى الثاني الا بعد تعذر الاول، ولا ينتقل من الثاني الى الثالث إلا بعد تعذر الثاني، ويسمى الواجب المرتب، وإما بالتخيير بأن يختار المكلف واحدا منها حسب إمكانه، ويسمى الواجب المخير، وبذلك تنوع هذا القسم إلى نوعين : واجب مرتب، وواجب مخير .

النوع الاول ، ما تعلق فيه الخطاب بالامرين او الامور على الترتيب، بحيث يقتضي الحكم التعلق بالاول، ثم بالثاني بعد العجز عن الاول، وهكذا، وهذا كأكل المذكى، فانه جائز، ويجوز أكل الميتة، لكن بعد العجز عن المذكى وغيره، والمراد من جواز أكل الميتة، الاذن في ذلك، الصادق بالوجوب وغيره، ومثله الوضوء للصلاة، فانه مأذون فيه؛ ويجوز التيمم لها أيضا، غير ان التيمم، انما يجوز بعد العجز عن الوضوء، وكذا الترتيب الوارد في كفارة الظهار بقوله تعالى : (والذين يظهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من اقبل ان يتماسا) فتحرير رقبة، وصيام شهرين واطعام ستين مسكينا ، في كفارة الظهار، جاءت في الاية مرتبة، بحيث لا يعدل عن تحرير رقبة إلى الصيام الا بعد العجز عن التحرير، ولا يعدل عن الصيام إلى الاطعام إلا بعد العجز عن الصيام، وهكذا كل حكم تعلق بفعلين او أكثر على الترتيب .

أنواع الواجب المرتب : الحكم الذي يتعلق بالامرين او الامور على الترتيب يتنوع الى ثلاثة أنواع :

1 ـ نوع يحرم فيه الجمع بين المرتبين, كاكل المذكى والميتة, فلا يجوز الجمع بينهما, لانه يحرم أكل الميتة عند وجود المذكى, وغيره.

2 ـ نوع يباح فيه الجمع بين المرتبين كالوضوء مع التيمم, فأن من تيمم لخوف بطء البرء بسبب المرض, يباح له ان يتوضأ متحملا مشقة بطء البرء, وان بطل تيممه بوضوئه, فمعنى الجمع بينهما، ان يفعل الوضوء مع قيام العذر المبيح للتيمم السابق وهذا معنى اجتماعهما، والا فان التيمم، يبطل بمجرد الوضوء.

3 ـ نوع يسن فيه الجمع بين المرتبين كخصال كفارة الوقاع في رمضان, فانه يجب على المكلف اعتاق رقبة، فان عجز فصيام شهرين، فان عجز فاطعام ستين مسكينا، فالاطعام بعد العجز عن الصيام، ووجوب الصيام بعد العجز عن الاعتاق، ويسن الجمع بينها, فينوى بكل واحدة الكفارة، وإن سقطت ظاهرا بفعلها أولا, لان ذلك, لايمنع ان يكون الفرض هو الثانية دون الاولى, لكون ذلك حكم الله تعالى في الواقع, أو لنحو خلل في الاولى.

النوع الثاني ما تعلق فيه الخطاب بالامرين او الامور على وجه البدلية, والتخيير بينها ويسمى الواجب المخير, كالتخيير بين خصال كفارة اليمين الوارد في قوله تعالى: (فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة)

الخلاف في متعلق الخطاب في الواجب المخير: قد اختلف الاصوليون فيما يتعلق به الخطاب في الواجب المخير، على ثلاثة مذاهب:

المذهب الاول، للفقهاء والاشاعرة قالوا: ان الوجوب يتعلق بواحد مبهم من اشياء معينة، والمراد بالواحد المبهم، القدر المشترك بينها، وهو المفهوم الكلى الذي يتحقق في اي جزئي من تلك الجزئيات المعينة، لصدقه عليها، والصادق على عدة أمور مشترك بينها لانه كلى لها، وهي جزئياته، وهذا القدر المشترك، الذي هو المفهوم الكلى شيء واحد لا تعدد فيه، وإنما التعدد في محاله وجزئياته، فانه من المتواطيء، لوضعه لمعنى واحد صادق على افراده كالانسان، وليس موضوعا لمعان متعددة.

وإذا كان المراد بالواحد المبهم من امور معينة، هو المفهوم الكلى، الذي يتعلق به الوجوب كما ذكر، استحال فيه التخيير، لانه شيء واحد لا تعدد فيه، إنما التخيير في الخصوصيات وهي خصوص الاطعام مثلا، او الكسوة، او الاعتاق، فالذي هو متعلق الوجوب، لا تخيير فيه، والذي هو متعلق التخيير لا وجوب فيه، لهذا يجزئه كل واحد منها لتضمنه القدر المشترك، إذ فاعل الاخص فاعل الاعم، لان الاخص يجب ان يتحقق فيه الكلى الاعم، ولا يأثم بترك بعضها إذ فعل البعض الاخر، لانه تارك للخصوص المباح، فاعل للمشترك الواجب، ويأثم بترك الجميع، لتعطيله المشترك بينها الذي هو الواجب.

فالقدر المشترك بين الخصال التي وقع التخيير بينها، تتعلق به احكام خمسة: 1 ـ الوجوب 2 ـ لا يثاب ثواب الواجب إلا على القدر المشترك. 3 ـ لا يعاقب عقاب تارك الواجب إذا ترك الجميع، إلا على القدر المشترك. 4 ـ لا تبرأ ذمته إذا فعل إلا بالقدر المشترك 5 ـ لا ينوى أداء الواجب إلا بالقدر المشترك، فالقدر المشترك هو متعلق الوجوب, والثواب والعقاب وبراءة الذمة, والنية.

المذهب الثاني للمعتزلة, قالو: إن الامر بأشياء على التخيير بينها يقتضى وجوب الكل على التخيير, وقالوا المراد من قولنا إن الكل واجب علي التخيير, أنه لا يجوز للمكلف ترك جميع الافراد, ولا يلزمه الجمع بينها, فمعنى تعلق الوجوب بالجميع عندهم, أنه يتعلق بجميع

الاشياء على وجه تبرأ ذمته بفعل البعض ، وهذا بعينه ، هو قول الفقهاء والأشاعرة ، فلا خلاف في المعنى ، ومما يؤيد هذا ، ما روى عن المعتزلة من أن المكلف إذا ترك الجميع ، فانه يعاقب على واحد منها لا على جميعها ، وإذا فعل الجميع ، فانه يثاب ثواب الواجب على واحد منها لا على جميعها ، وذلك محل اتفاق أيضاً بين الطرفين

دليل الفقهاء والأشاعرة : استدل الفقهاء والاشاعرة لما قالوه من أن الواجب واحد مبهم ، بأنه لا يخلو الأمر ، إما أن يقال بوجوب الجميع أو بوجوب واحد ، والواحد ، إما معين ، واما غير معين ، ولا جائز أن يقال بوجوب الجميع لوجوه :

1 ـ لو كان التخيير موجبا للجميع ، لكان الأمر بعتق عبد من العبيد على طريق التخيير موجبا لعتق الجميع وهو باطل .

2 ـ إن الواجب لا يجوز تركه مع القدرة عليه ، وفي هذا الموضوع بخلاف ذلك لأنه يجوز ترك بعض أفراد الواجب ، اذا وقع القيام بالبعض الآخر .

3 ـ انه لو أتى بالجميع أو ترك الجميع ، فانه لا يثاب ولا يعاقب على الجميع .

4 ـ انه لو كان الجميع واجبا ، لنوى أداء الواجب في كل واحدة من الخصال ، اذا فعل الجميع ، وهو خلاف الاجماع .

ولا جائز ان يقال ، إن الواجب واحد معين ، إذ هو خلاف مقتضى التخيير ، ولأنه يلزم أن لا يحصل الاجزاء بتقدير أداء غيره ، مع القدرة عليه ، وهو خلاف الاجماع . فلم يبق إلا واحد مبهم .

المذهب الثالث يقول إن الواجب معين عند الله تعالى غير معين عند المكلفين وهذا المذهب ، ينسبه المعتزلة الى الأشاعرة ، والأشاعرة ينسبونه إلى المعتزلة ، لهذا يسمى عندهم بقول التراجم ، لأن كلا من الفريقين ، يرجم به الآخر ، وينسبه إليه ، فهو باطل باتفاق الفريقين .

واستدل على بطلانه بوجهين :

1 ـ إن التكليف بمعين عند الله تعالى غير معين عند العباد ، ولا طريق الى معرفته بعينه ، من التكليف بالمحال .

2 ـ إن مقتضى التعيين عدم جواز العدول عن ذلك الواحد المعين ، ومقتضى التخيير جواز العدول عنه إلى غيره ، والجمع بينهما من قبيل الجمع بين النقيضين ، وهو محال ، فاذا ثبت أحدهما بطل الآخر ، وحيث ان التخيير ، ثبت بالاجماع ، فيبطل التعيين قطعاً ، لأنه مهما ثبت أحد النقيضين ، إلا ويجب ارتفاع الآخر .

أنواع الواجب المخير : يتنوع الواجب المخير إلى ثلاثة أنواع :

1 ـ نوع يحرم فيه الجمع بين الامور التي وقع التخيير بينها ، كتزويج المرأة من كفأين فان كلا منهما ، يجوز تزويجها منه بدلا من الآخر ، ولكن يحرم الجمع بينهما ، فلا يجوز أن تزوج منهما معا في عقد واحد ، أو بالترتيب ، ومثله ما إذا مات الامام الأعظم ووجد عدد من الافراد توفرت فيهم شروط الأهلية والكفاءة للامامة ، فللناس أن يختاروا واحداً منهم لينصبوه إماماً الا أنهم لا يجوز لهم أن ينصبوا أحداً زيادة على من اختاروه اولا .

2 – نوع يجوز فيه الجمع بين ما وقع فيه التخيير، كستر العورة بثوبين، فان كلا منهما يجب الستر به بدلا عن الاخر، ويباح الجمع بينهما بان يجعل أحدهما فوق الاخر.

3 – نوع يسن فيه الجمع، كخصال كفارة اليمين الواردة في قوله تعالى: (فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون أهليكم او كسوتهم، او تحرير رقبة) فان الوجوب تعلق بواحد من الاطعام او الكسوة او العتق، وهي محصورة، ومع التخيير فيها، فانه يسن الجمع بينها باخراج الجميع.

ثانيا – ينقسم الواجب باعتبار تعين المكلف وعدم تعينه، الى قسمين: عينى وكفائى.

القسم الاول – الواجب العينى، ويسمى فرض عين، وهو المطلوب من معين مخصوص، بحيث لا يقوم غيره مقامه في تأديته، ويأثم بتركه، وقد يكون عاما يشمل جميع المكلفين كالصلوات الخمس، والصوم ونحو ذلك، وقد يكون خاصا، لا يتناول إلا المعين المخصوص، كالتهجد والضحى وغيرهما من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم.

القسم الثاني – الواجب الكفائى، ويسمى فرض كفاية، وهو المطلوب من غير معين كالجهاد، وتعلم الفقه، وانقاذ الغريق، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، والصلاة على الجنازة وغيرها من الواجبات التي لم يتعلق الخطاب فيها بمعين، بل تعلق بالمجموع، بحيث إذا أتى بعض المكلفين بما كلفوا به سقط التكليف عن الجميع، فلا يأثمون.

وسمى الاول فرض عين، لان الخطاب، تعلق فيه بمعين عام او خاص، وسمى الثاني فرض كفاية، لان فعل البعض فيه كاف في تحصيل المقصود منه، والخروج عن عهدته، فيسقط الخطاب فيه عن الجميع، بخلاف فرض العين، فلا يسقط التكليف فيه عن البعض بفعل البعض الاخر لانه مطلوب من كل عين بخصوصها.

ومما يفترق فيه فرض العين وفرض الكفاية، ان فرض العين منظور فيه بالذات والاصالة إلى فاعله، حيث قصد حصوله من كل عين من المكلفين، او من عين مخصوصة، كالنبى صلى الله عليه وسلم فيما فرض عليه دون أمته، وفرض الكفاية، مهم يقصد حصوله من غير نظر بالاصالة والاولية إلى فاعله، بل المنظور إليه بالذات هو الفعل، اما الفاعل، فانه ينظر إليه تبعا، لضرورة توقف الفعل على الفاعل، وذلك كصلاة الجنازة، والامر بالمعروف وغير ذلك.

وسر تقسيم الواجب إلى فرض عين وفرض كفاية، ان الفعل، منه ما تتكرر مصلحته بتكرره كالصلوات الخمس، فان مصلحتها الخضوع لله تعالى، وهو متكرر بتكرر الصلاة، ومنه ما لا تتكرر مصلحته بتكرره، كانقاذ الغريق، فانه اذا أخرج من البحر مثلا فالنازل الى البحر بعد ذلك، لا يحصل شيئا من المصلحة. فالقسم الاول جعله الشارع على الاعيان، تكثيرا للمصلحة، والقسم الثاني على الكفاية، لعدم الفائدة في الاعيان.

افضل الفرضين: ذهب الاستاذ أبو اسحاق الاسفرايني، وامام الحرمين وأبو محمد الجويني، إلى أن فرض الكفاية، أفضل من فرض العين، لان قيام البعض بفرض الكفاية، يصان به جميع المكلفين عن الاثم المترتب على تركهم، ففيه مصلحة لجميع المسلمين، وفرض العين، مصلحته خاصة، لانه إنما يصان به عن الاثم، القائم به وحده، ومن المقرر ان خادم المصلحة العائدة إلى مجموع الامة كالجهاد، وتعلم العلم والصلاة على الجنازة وغير ذلك مما توجه فيه الخطاب الى المجموع، أفضل من الذي يكد ويعمل لتحصيل مصلحته الخاصة.

وذهب غيرهم إلى أن فرض العين أفضل ، لشدة اعتناء الشارع به حيث قصد حصوله من جميع المكلفين في الأغلب .

فالمذهب الاول نظر إلى المصلحة المترتبة على الفعل ، وهي في الكفائي تشمل الفاعل ، وغيره من جميع المكلفين ، بخلاف العيني ، فان مصلحته قاصرة على الفاعل وحده .

والمذهب الثاني ، نظر إلى أن المصلحة فيه تتكرر بتكرر الفعل ، فلذلك اعتنى به الشارع ففرضه على الاعيان ، تكثيرا للمصلحة ، بخلاف الكفائي ، فان المصلحة فيه ، لا تتكرر ، لذلك فرضه على المجموع ، وصح أن يقوم فيه البعض بالفعل بدلا عن الآخر .

مباحث خاصة بفرض الكفاية

المبحث الاول - في المطلوب بفرض الكفاية، قد اختلف الاصوليون في المطلوب بفرض الكفاية ، هل جميع المكلفين ، أو بعضهم ؟ على مذهبين :

المذهب الاول لابن الحاجب والآمدي وغيرهما، قالوا إن الطلب يتعلق بالجميع، لكن يسقط بفعل البعض ، واحتجوا لذلك بتأثيم الكل عند الترك إجماعا ، ولو تعلق بالبعض لما أثم الكل .

المذهب الثاني للامام الرازي وغيره، قالوا: إن الطلب يتعلق ببعض المكلفين، واحتجوا لذلك ، بأنه لو تعلق بالجميع ، لما سقط إلا بفعل الكل . مع أنه يكتفى بحصوله من البعض .

والمعتمد من هذا الخلاف هو المذهب الاول ، الذي يقول : إن فرض الكفاية يتعلق بالجميع ولكن يسقط بفعل البعض ، والدليل على ذلك ، أن الاصل في الخطاب بالاحكام الشرعية أن يكون عاما ، لا يختص بمكلف دون مكلف ، لعدم موجب التخصيص ، والايات الدالة على كون فرض الكفاية على الكل ، جارية على هذا الاصل ، مثل قوله تعالى : (قاتلوا الذين لا يومنون بالله ولا باليوم الآخر) واما الآيات الدالة على كونه على البعض ، مثل قوله تعالى : (ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف) فهي على خلاف الاصل ، لذلك وجب تأويلها ، بأن فعل البعض مسقط للوجوب عن الجميع ، لتوافق الاصل ، لان ما خالف الاصل وأمكن رجوعه إليه بالتأويل ، وجب تأويله .

أما ما احتج به أصحاب المذهب الثاني ، فقد رد ، بأن سقوط الطلب بفعل البعض ، إنما هو لحصول المقصود ، لان بقاء طلب إنقاذ الغريق مثلا ، بعد القيام به من طائفة أخرى أمر بتحصيل الحاصل ، وهو محال .

المبحث الثاني - إن الكفائي قد يصير عينيا في حالة ما إذا لم يوجد من يقوم بالعمل إلا فرد أو أفراد ، فيتعين حينئذ ، فالجهاد ، والافتاء ، وولاية القضاء ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر واسعاف المرضى ، وانقاذ الغريق ، واطعام الجائع المشرف على الهلاك ، وغيرها من المصالح والمرافق الاجتماعية، الاصل فيها أن تكون على الكفاية، ولكن إذا انحصرت مؤهلات القيام بتلك الاعمال في فرد او أفراد، تعين الواجب، وصار فرض عين في حقهم بعد أن كان فرض كفاية.

المبحث الثالث - الفرض الكفائي ، إذا وقع الشروع فيه من بعض الافراد ، فقد اختلفوا في تعينه على من شرع فيه، وعدم تعينه على مذهبين :

المذهب الاول لابن السبكي ، تبعا لابن الرافعة في مطلبه ، قال : إنه يتعين بالشروع فيه على الاصح ، ومعنى تعينه ، انه يصير مثل فرض العين في وجوب إتمامه ، وإنما لم يجب الاستمرار في تعلم العلم ، لان كل مسألة مستقلة بنفسها ، منقطعة عن غيرها .

المذهب الثاني للبارزي تبعا للغزالي، قال: لا يتعين بالشروع إلا الجهاد وصلاة الجنازة، أما غيرهما، فلا يتعين، لأن المقصود من فرض الكفاية حصوله في الجملة فلا يتعين على من شرع فيه.

وهذه المسألة، وإن تعرض لها الأصوليون، إلا أنها في الحقيقة، ليست من الأصول في شيء، لأنها مسألة فقهية، لا ينبني عليها شيء في علم أصول الفقه.

ثالثا – ينقسم الواجب باعتبار تقديره وعدمه، الى ثلاثة اقسام، ذلك أن الواجب، إما أن يكون مقدرا، أو غير مقدر ولا يمكن تقديره، أو غير مقدر، ويصح تقديره.

القسم الأول، الواجب المقدر، وهو ما عين له الشارع قدرا محدودا ولا تبرأ ذمة المكلف إلا بادائه، وذلك كالصلوات الخمس، وصوم رمضان والزكاة، والديون المالية، وغير ذلك، وهذا النوع يجب على المكلف أداؤه، وتعمر به ذمته ويجب عليه قضاؤه، لو تأخر عن وقت أدائه.

القسم الثاني، الواجب الذي لم يقدر له الشارع قدرا محدودا، ولا يمكن تقديره وتحديده، كمقدار السجود والركوع في الصلاة، واطعام الجائع، والانفاق في سبيل الله، لأن المقصود بها دفع الحاجة في كل واقعة بحسبها وهي تختلف باختلاف الأشخاص والأزمنة، والأمكنة وبحسب ما تتسع له طاقة من وجبت عليه النفقة باعتبار درجة يسره، فلهذا لم يعين فيها الشارع قدرا محدودا مع عدم إمكان تحديدها.

وهذه الواجبات وإن طلبت من المكلف، إلا أنها لا تترتب في ذمته، فلا يجب عليه قضاؤها إذا فات وقتها، لأن الذي يترتب في الذمة، يجب أن يكون معلوم المقدار، أما المجهول، فلا تعمر به الذمة.

القسم الثالث، الواجب الذي لم يقدر له الشارع قدرا محدودا، إلا أنه يصح تقديره فيصير محدودا إذا حكم به الحاكم أو وقع التراضي عليه، وذلك كنفقة الأبوين والأقاريب، ونفقة الزوجة، فانها لم يرد من الشارع تحديد لمقدارها، غير أنها يمكن أن تقدر بحكم الحاكم، أو بالتراضي على مقدارها.

وهذا القسم يشبه كلا من القسمين السابقين من جهة، فلم يتمحض للقسم الأول ولا للقسم الثاني، لذا اختلفوا فيه على مذهبين:

المذهب الأول للحنفية، فانهم فصلوا فيه حيث ألحقوه بعد تحديده والحكم به، بالمحدد وأعطوا له جميع أحكامه من ترتبه في الذمة، ووجوب أدائه، ولو فات وقته، أما قبل تحديده والحكم به، فانهم ألحقوه بغير المحدد، فقالوا: لا تعمر به الذمة، ولا يجب قضاؤه إذا فات وقته

المذهب الثاني لجمهور الفقهاء، قالوا: ان هذا القسم يجب الحاقه بالمحدد فيترتب في الذمة، ويجب قضاؤه، إذا فات وقته مطلقا، سواء وقع تحديده وتعيينه بحكم الحاكم أو التراضي، أو لم يقع تحديده.

رابعا – ينقسم الواجب باعتبار وقته إلى ثلاثة أقسام: مطلق، مضيق، موسع.

القسم الأول – الواجب المطلق، وهو الذي لم يقيده الشارع بوقت معين ومحدد من العمر، بل للمكلف أن يفعله متى شاء من أيام حياته، ويتنوع إلى نوعين:

النوع الأول، ما للمكلف أن يفعله في أي وقت شاء، ككفارة الأيمان ونحوها فانها واجبة على التراخي، وكقضاء رمضان لمن أفطر لعذر فعليه عدة من أيام أخر من غير تعيين زمان عند الحنفية، أما الشافعية، فانهم يوجبون القضاء في أثناء العام الذي وقع فيه الافطار.

النوع الثاني ، الواجب المطلق الذى للمكلف أن يفعله متى شاء من عمره، ولكن إذا عزم على فعله، فلا بد أن يفعله فى أوقات معينة، كالحج، فانه واجب مطلق تعلق وجوبه بالمكلف مهما توفرت فيه شروط التكليف من غير تقييد بزمان ولا بوقت، فلا يلزمه أن يؤدى فريضة الحج فى هذه السنة، أو تلك، بل له أن يقوم به متى شاء، فهو مطلق عن التحديد بزمان، غير أنه إذا عزم على القيام بأداء فريضة الحج، فيشترط فى صحته أن يكون فى الأوقات المعينة ، فالزمان فى أداء الحج شرط لصحته، وليس سببا لوجوبه، لذا قال الأصوليون هنا: الوقت له جهات ثلاث، فهو ظرف للعمل، وهذا ضرورى لكل فعل وهو شرط فى صحة الفعل كالوقت بالنسبة إلى مناسك الحج، فلا يصح قبل أيامه أو بعدها . وهو سبب للوجوب كدخول الوقت لوجوب الصلاة، فان الصلاة لا تجب الا اذا دخل وقتها، أما الحج، فانه كان واجبا قبل أيام مناسك الحج، فلا دخل للوقت فى وجوب الحج، بخلاف الصلاة، والصيام مثلا .

القسم الثانى ، الواجب المضيق ، ويسميه الحنفية، المعيار، لأن الوقت، لايزيد فيه ولا ينقص عن الفعل الذى وقع به التكليف، وهو فعل تعلق به الوجوب، وعين له فى الشرع وقت لا يسع معه غيره، وجعله الشارع علامة على الوجوب حيث ربط الوجوب بدخول الوقت ، وجعله أمارة عليه، وهذا كصوم رمضان، فان دخول الوقت وهو شهر الصيام، سبب فى وجوبه، لقوله تعالى: (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وانما كان هذا الواجب مضيقا، لأن وقته لا يتسع لغيره معه مما هو من نوعه فلا يتسع لصيام آخر معه، حتى اذا نوى مطلق الصيام من غير تخصيص رمضان، فانه لا يقع الا عن رمضان على ما عليه الحنفية، بل ذهبوا الى أكثر من ذلك حيث قالوا: إنه لو صام فى رمضان، ونوى بصيامه التطوع، فانه يلغى تطوعه، ويقع صومه عن رمضان ، لأن الوقت لا يتسع لغير رمضان، فيلغى التطوع قطعا .

أما الجمهور، فانهم اشترطوا لصحة اعتبار صيامه فرضا عن رمضان تعيينه بالنية، وإلا فلا يصح، وهذا هو المختار .

القسم الثالث ، الواجب الموسع، وهو الذى يكون فيه وقت الفعل فاضلا عنه، بحيث يسع ذلك الفعل وغيره من جنسه، ويكون فيه الوقت سببا لوجوبه، وشرطا لأدائه، وهذا كالصلاة المفروضة، فان دخول الوقت سبب لوجوبها، لقوله تعالى: (أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل) ووقت الصلاة ظرف لها ، وشرط لأدائها كصلاة الظهر مثلا ، فان وقتها يسع لها، ولصلوات أخرى كثيرة من نوعها .

وقد اختلف الأصوليون فى الواجب الموسع من جهة الاختيار بين أجزاء الوقت أو ترتيبها على مذاهب:

المذهب الأول، للشافعية، قالوا: إن المكلف فى الموسع، له أن يقوم بما كلف به فى أى جزء من أجزاء الوقت، ومتى اتصل فعله بأى جزء منه يكون صحيحا، وأداء له فى وقته، فهو مخير فى أن يفعله فى أى جزء من أجزاء الوقت، أولا، أو ثانيا، او ثالثا او أخيرا، إلا أنه إذا لم يقم به فى أى جزء من الوقت ولم يبق إلا الأخير، فانه يتعين عليه، ويصير كالمضيق، ويحرم عليه التأخير عنه، فهذا المذهب يعتبر أجزاء الوقت مخيرا بينها، وللمكلف أن يأتى بالفعل فى أى جزء منها، كأنه قيل له: افعل فى أول الوقت أو وسطه، أو آخره

المذهب الثانى، للمتكلمين ، وعليه أكثر الشافعية، وأكثر المعتزلة ، وهو اختيار الآمدى، قالوا: إن الجزء الأول من الوقت، هو الذى يتعلق به الوجوب، ويكون سببا فى التكليف، ويجب على المكلف إما الفعل حينئذ أو العزم على الفعل فى الجزء الثانى، وهكذا

الثاني والثالث، إلى الجزء الأخير من الوقت فيتعين حينئذ، ولا يجوز تأخير الفعل عنه، حيث يأثم المكلف بالترك، وهذا المذهب اعتبر أجزاء الوقت مرتبة، بحيث، لا يعدل عن أول الوقت إلا بشرط العزم على الفعل في الجزء الثاني، وهكذا .

وهذان القولان متفقان على القول بالواجب الموسع، إلا أن الأول يرى أن المكلف مخير بين إيقاع الفعل في أي جزء منه، فهو مخير بينها من غير شرط، كما أنه مخير بين أفراد الفعل في الواجب المخير في خصال كفارة اليمين مثلا، أما المذهب الثاني، فانه يعتبر أجزاء الوقت مرتبة، بحيث لا ينتقل من الجزء الأول إلى الثاني إلا بشرط العزم عليه ، وهكذا ، فاعتبره من قبيل الواجب المرتب، ومن هنا افترقا .

المذهب الثالث، لبعض الشافعية ، قالوا: إن الوجوب يتعلق بأول الوقت وفعله فيه يكون أداء، فان أخره عن اول الوقت يكون قضاء، ويلزمهم أنه يأثم بالتأخير وهو خلاف الاجماع .

المذهب الرابع، لبعض الحنفية، قالوا: إن وقت الوجوب هو آخر الوقت المحدد غير أنهم اختلفوا في وقوعه قبل ذلك، فمنهم من قال: إنه نفل يسقط به الفرض وقال الكرخي منهم: المكلف، ان بقي بوصف التكليف الى آخر الوقت، كان فعله واجبا مسقطا للفرض ، والا فنفل، وقد حكي عنه القول، بان الواجب يتعين بالفعل في أي وقت من الزمان المحدد .

وهذان المذهبان، متفقان على عدم القول بالواجب الموسع ، لأن الأول يعتبر وقت الوجوب، أول الوقت، وبعده قضاء والثاني يعتبر وقت الوجوب، آخر الوقت، وقبله نفل .

والصحيح المعتمد من هذا الخلاف، ما عليه المذهب الأول من أن المكلف في الواجب الموسع، مخير في أن ياتي بما كلف به في أي جزء من الوقت المحدد، واحتجوا لذلك بما ياتي:

1 ـ قال الله تعالى: (أقم الصلاة لدلوك الشمس) ولفظ الآية عام لجميع أجزاء الوقت وكل جزء صالح لوقوع الواجب ، فيكون المكلف مخيرا في إيقاع الفعل في أي جزء من الوقت .

2 ـ الاجماع على أن إيقاع الصلاة في أي جزء من الوقت الموسع، يحصل به الاجزاء عن الواجب، ويسقط به الفرض، ولا يأثم المكلف بعد ذلك، لأن الفعل في كل جزء من الوقت قائم مقام الفعل في غيره من أجزاء الوقت.

3 ـ إن الشارع، وسع الوقت على المكلف تفضلا منه تعالى حيث خيره بالأداء في أي جزء من الوقت، لذا لو أتى بالفعل في أي جزء من الوقت ، لا يكون عاصيا إجماعا بينما التعيين بأول الوقت أو آخره تضييق عليه مناف لغرض الشارع من التخفيف، والتوسعة على المكلفين ومثله يقال أيضا في اشتراط الفعل في أول الوقت أو العزم عليه ، فهو وان كان توسعة بحسب الظاهر، نظرا للتخيير بين الفعل والعزم عليه، إلا أنه تضييق من حيث اشتراط البدل، وهو العزم، وأيضا، فهو توسعة ، لم يات بها الشارع .

خامسا ـ ينقسم الواجب، باعتبار وقت ايقاعه الى ثلاثة أقسام : أداء واعادة، وقضاء .

1 ـ الأداء، وهو إيقاع الواجب كله في وقته المقدر له شرعا لمصلحة اشتمل عليها الوقت، لا يعلمها إلا الله تعالى، كالصلاة والصوم ، ويدخل في ذلك إيقاع بعض الصلاة داخل الوقت وبعضها خارجه، بشرط أن يكون الواقع في الوقت لا يقل عن ركعة، على ما عليه الامام الشافعي، لحديث الصحيحين، من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة، فيعطى لهذه الصلاة حكم الأداء، فكل عبادة واجبة، وقعت في وقتها المقدر لها شرعا، تسمى أداء، ويكون صاحبها آتيا بالواجب كما أمر به.

2 ـ الاعادة، وهي إيقاع الصلاة في وقتها أيضا، لكن ثانيا، بعد إيقاعها أولا على خلل في فعلها، لفوات شرط من شروطها كالطهارة أو ركن من أركانها كالفاتحة، أو لخلل في كمالها، كمن صلى منفردا، ثم أعاد في الوقت مع جماعة اغتناما لفضيلة الجماعة وكذا من صلى بتيمم ثم وجد الماء وأعاد صلاته بوضوء، فهذه الصلاة توصف بالاعادة وتسمى معادة، نظرا لايقاعها ثانيا في وقتها بعد إيقاعها أولا .

3 ـ القضاء، وهو كل واجب وقع خارج وقته المقدر له شرعا، بأن أتى به المكلف بعد أن فات وقته وانقضى، ثم إن لم يقم به المكلف في وقته لعذر من جنون أو نوم أو سفر أو حيض أو غير ذلك، فلا إثم عليه، وإنما يجب عليه استدراكه، وذلك هو الذي يسمى قضاء، أما إن لم يقم به تهاونا، فعليه إثم التأخير، ويجب عليه القضاء أيضا، استدراكا لما فات، لأن ذمته لا تبرأ إلا بالقيام ببدنه .

دليل وجوب القضاء : أجمع الأصوليون على أن المكلف، يجب عليه قضاء ما لم يفعله من الواجبات في وقته، ولكنهم اختلفوا في دليل الوجوب على مذهبين :

الأول للجمهور من الشافعية وغيرهم، قالوا: إن القضاء، وجب بدليل جديد غير الدليل الآمر بالقيام بالفعل في الوقت المحدد له.

واستدلوا لذلك بورود الأمر من جديد بوجوب القضاء، مثل قوله صلى الله عليه وسلم: من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها.

الثاني للحنفية، قالوا: إن دليل وجوب القضاء هو نفس دليل وجوب الأداء الذي يجب أن يستمر إلى ما بعد الوقت المحدد .

واستدلوا لذلك ، بأن الذمة متى شغلت بالواجب المؤقت لقيام السبب لزم تفريغها بالأداء، فان لم يتيسر الأداء لفوات الوقت، سواء كان لعذر أو لغير عذر فان الذمة، تبقى مشغولة، ويجب تفريغها بالقضاء .

وما دام الفريقان متفقين على وجوب قضاء الواجب المؤقت بعد فوات وقته فلا تظهر لهذا الخلاف فائدة ، لأنه خلاف لفظي .

حكم الفعل الذى لا يوجد الواجب المطلق إلا به .

هذا المبحث يعبر عنه الأصوليون تارة بمقدمة الواجب، وتارة بوسيلة الواجب ويقصدون بذلك معنى واحدا، وهو ما يتوقف عليه الواجب بعد تحقق وجوبه من الأسباب والشروط .

ثم إن الواجب يتوقف على وجود الأسباب والشروط وانتفاء الموانع من جهتين: من جهة وجوبه، ومن جهة وجوده وصحة إيقاعه .

أما ما يتوقف عليه الواجب من جهة وجوبه، فقد أجمع المسلمون على أن ما يتوقف عليه وجوب الواجب من وجود الأسباب والشروط وانتفاء الموانع، لا يجب على المكلف تحصيله إجماعا، ومرجع هذا إلى خطاب الوضع الذي سيأتي تفصيل القول فيه لدى الكلام على القسم الثاني من الحكم الذي هو خطاب الوضع.

وأما ما يتوقف عليه الواجب من جهة وجوده وصحة إيقاعه من الأفعال بعد تحقق وجوبه، فهو موضوع هذا المبحث، وينحصر الكلام عليه في ثلاث صور : الأولى أن يكون ما يتوقف عليه الواجب غير مقدور للمكلف ، الثانية أن يكون مقدورا له، إلا أن وجوب الواجب

مقيد به، الثالثة، أن يكون مقدورا له أيضا، إلا أن وجوب الواجب غير مقيد به، وتفصيل أحكام هذه الصور، ما يأتي:

الأولى — غير المقدور عليه المعجوز عنه، الذي يتوقف عليه وجود الواجب، لا يجب على المكلف تحصيله، بناء على نفي التكليف بما لا يطاق، ومنه توقف صحة الجمعة بعد وجوبها على حضور الامام، والعدد الكافي من المصلين، فانه ليس في مقدور العبد، فلا يجب عليه تحصيله .

الثانية — المقدور عليه المقيد وجوب الواجب به، لا يجب أيضا على المكلف تحصيله، كأن يقول الشارع مثلا: إذا توضأت فصَل، وكأن يقول السيد لعبده: إذا نصب السلم فاصعد الى السطح، فالايجاب هنا مقيد بالشرط، ومع أنه مقدور للمكلف، ولا يتحقق وجود الواجب الا به، فلا يجب على المكلف تحصيله إجماعا .

الثالثة — المقدور الذي يتوقف عليه وجود الواجب المطلق، وهذه الصورة تتكون من ثلاثة قيود :

1 — أن يرد من الشارع أمر مطلق بايجاب شيء .

2 — أن يثبت من خارج أن ذلك الواجب يتوقف على شيء آخر .

3 — أن يكون المتوقف عليه مقدورا للمكلف .

مثال ما اجتمعت فيه هذه القيود، قوله تعالى: (وأقيموا الصلاة) فان ايجاب الصلاة مطلق لم يقيد بقيد، وقد ثبت أن الصلاة يتوقف وجودها على الطهارة، لأنها شرط صحة في الصلاة والطهارة في مقدور المكلفين، وكل ما ثبت بنص الشارع أو بالاجماع أنه سبب أو شرط في وجوب الواجب، ثم يرد نص مطلق موجب للمسبب أو المشروط، من غير تقييده بسببه أو شرطه، فهو داخل في هذه الصورة.

أما لو لم يعلم من الشارع، توقف المشروط كالصلاة على الشرط كالطهارة، فلا نزاع في عدم وجوب الشرط، فلو قال الله تعالى، صلوا ابتداء، صلينا بدون وضوء حتى يرد دليل على اشتراط الطهارة .

وهذه الصورة هي التي جرى فيها الخلاف بين الأصوليين على مذاهب :

1 — للأكثرين يقول: إن الفعل المقدور للمكلف الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به، واجب بوجوب الواجب، فالدليل الدال على وجوب المسبب أو المشروط، يدل أيضا على وجوب سببه أو شرطه، سواء كان السبب شرعيا، كالصيغة للاعتاق الواجب، أو عقليا كالنظر المحصل للعلم الواجب، أو عاديا، كحز الرقبة بالنسبة للقتل الواجب، وسواء كان الشرط شرعيا، كالوضوء للصلاة أو عقليا وهو الذي يكون لازما للمأمور به عقلا، كترك أضداد المأمور به، أو عاديا كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه في الوضوء، فهذا المذهب، يرى أن التكليف بالشيء يقتضي التكليف بما لا يتم الا به، فهو واجب بوجوبه .

2 — للأقلين، يقول: إن ما يتوقف عليه الواجب، لا يجب بوجوبه، فالدليل الدال على وجوب الواجب، لا يدل على وجوب وسيلته من سبب أو شرط، واستدلوا لذلك بأن الأمر ما اقتضى إلا تحصيل المقصود، أما الوسيلة، فلا، لأن الدال على الواجب ساكت عن ما يتوقف عليه من الوسيلة .

3 — يقول بالتفصيل بين السبب و الشرط، فان كان ما يتوقف عليه الواجب سببا، فانه، يجب بوجوب المسبب، لأن السبب شديد الاتصال بمسببه، لـذا يؤثر فيه بطرفي

الوجود والعدم ، فيلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم، بخلاف الشرط، فلا يجب بوجوب مشروطه، كالطهارة للصلاة، لأن الشرط لا يؤثر إلا بطرف العدم دون الوجود، إذ يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود المشروط ولا عدمه .

والمعتمد من هذا الخلاف ، هو المذهب الأول الذى عليه الأكثرون، والدليل على ذلك، أن التكليف بالمسبب أو المشروط دون سببه أو شرطه محال من وجوه:

1 ـ إنه إذا كان مكلفا بالمشروط، لا يجوز له تركه، وإذا لم يكلف بالشرط، جاز له تركه، ويلزم من جواز ترك الشرط جواز ترك المشروط ، فيؤدى إلى الحكم بعدم جواز ترك المشروط، وبجواز تركه، وذلك جمع بين النقيضين وهو محال .

2 ـ إنه إذا لم يكن مكلفا بالشرط ، يكون الاتيان بالمشروط صحيحا، لأنه أتى بجميع ما كلف به، فلا يكون الشرط شرطا ، مع أنه ثبت بالاجماع أنه شرط، وذلك جمع بين النقيضين أيضا .

3 ـ ان الأمر بالشىء لو لم يقتض وجوب ما يتوقف عليه ، لكان ذلك تكليفا بالفعل ولو فى حال عدمه، مع أن الفعل فى تلك الحالة، لا يمكن وقوعه، لأن المشروط يستحيل وجوده حين عدم شرطه، فيكون التكليف بـه إذ ذاك تكليفا بالمحال.

وبهذا يبطل جميع ما ادعاه الأقلـون، لأن الدليل الدال على وجوب الواجب ، وإن سكت عما يتوقف عليه وجود الواجب من سبب أو شرط، ولم يدل عليه صراحة، إلا أنه يدل عليه التزاما، كما يبطل ما ادعاه أصحاب المذهب الثالث من التفصيل .

وبناء على مذهب الأكثرين الذى هو المعتمد، فان مقدمة الواجب تنقسم إلى قسمين :

القسم الأول ـ ما يتوقف عليه وجود ذات الواجب ، اما شرعا كالوضوء للصلاة اذ العقل لا مدخل له فى ذلك، وإما عقلا كالسير إلى الحج ونحو ذلك .

القسم الثانى ـ ما يتوقف عليه العلم بوجود الواجب ، لانفس وجوده ، وهذا القسم تندرج تحته فروع كثيرة منها:

1 ـ إن من ترك صلاة من الخمس، ونسى عينها، فانه يلزمه أن يصلى الخمس، لأن العلم بقضاء المتروكة، لا يحصل إلا بعد الاتيان بالخمس، فالأربعة مقدمة الواجب، لكن هذه المقدمة، لا يتوقف عليها وجود الواجب، بل العلم بوجوده .

2 ـ لو اشتبهت المنكوحة بالأجنبية ، حرمتا ، ويجب الكف عن وطئهما معا إحداهما لكونها اجنبية ، والأخرى لاشتباهها بالأجنبية، فالكف عن الأجنبية واجب ، لكن لا يحصل العلم به إلا بالكف عن الزوجة .

3 ـ من قال لزوجتيه : إحداكما طالق، حرمتا معا، إلى وقت البيان، تغليبا لجانب الحرمة إذا لم ينو إحداهما على التعييـن ، لأنه إذا وقع الطلاق على إحداهما مبهما ، احتمل كل منهما الحل والحرمة، وقد قال صلى الله عليه وسلم: ما اجتمع الحلال والحرام، إلا وغلب الحرام الحلال. فيحرم كل منهما قبل البيان، فالكف عن إحداهما واجب، ولكن لا يحصل العلم بذات الواجب إلا بترك وطء الأخرى .

القسم الثانى من الحكم، خطاب الوضع :

تعريفه، هو الخطاب النفسى الأزلى القائم بذاته تعالى الوارد بكـون الشىء سببا أو شرطا، أو مانعا. وإنما سمى خطاب وضع، لأن الخطاب ورد بوضع الشىء وجعله علامة على

التكليف، ولأن متعلق الخطاب وهو الكون المذكور، بوضع الله تعالى وجعله، كأنه قال: اذا وقع هذا في الوجود، فاعلموا أنني حكمت بكذا، فهو شيء وضعه الله في شرائعه، ولم يأمر به عباده، ولا أناطه بأفعالهم من حيث هو خطاب وضع .

ما تتوقف عليه الأحكام الوضعية: الأفعال الواقعة في الوجود التي تتوقف عليها الأحكام، تنقسم إلى قسمين: أحدهما ما كان خارجا عن مقدور المكلف، ثانيهما، ما يصح دخوله تحت طاقته .

القسم الأول — وهو ما كان خارجا عن مقدور المكلف، قد يكون سببا، أو شرطا ، أو مانعا .

فالسبب مثل كون الاضطرار سببا في إباحة الميتة، وخوف العنت سببا في نكاح الاماء، وزوال الشمس ، أو غروبها أو طلوع الفجر أسبابا في إيجاب تلك الصلوات ، وما أشبه ذلك .

والشرط مثل كون دوران الحول شرطا في إيجاب الزكاة ، والبلوغ شرطا في التكليف، والقدرة على تسليم المبيع شرطا في صحة البيع، والرشد شرطا في دفع مال اليتيم إليه، وإرسال الرسل شرطا في صحة الثواب والعقاب وغير ذلك .

والمانع، مثل كون الحيض مانعا من الوطء والطلاق والطواف بالبيت ووجوب الصلوات، وأداء الصيام، والجنون مانعا من القيام بالعبادات وإطلاق التصرفات، وما أشبه ذلك .

القسم الثاني — ما يصح دخوله تحت طاقة المكلف، ويكون أيضا سببا أو شرطا أو مانعا .

أما السبب، فمثل كون النكاح سببا في حصول التوارث بين الزوجين، وحليسة الاستمتاع وتحريم المصاهرة، والذكاة سببا لحلية الانتفاع بأكل المذكى، والسفر سببا في إباحة القصر والفطر ، والزنى ، وشرب الخمر والسرقة، والقذف، أسبابا للعقوبات المترتبة عليها، وما أشبه ذلك فان هذه الأمور، وضعت أسبابا لشرع تلك المسببات .

وأما الشرط، فمثل كون النكاح شرطا في وقوع الطلاق، وفي حلية مراجعة المطلقة ثلاثا، والاحصان شرطا في رجم الزاني، والطهارة شرطا في صحة الصلاة، والنية شرطا في صحة العبادات فان هذه الأمور ، وما أشبهها، كلها شروط معتبرة ربط بها الشارع صحة تلك الأعمال .

وأما المانع، فمثل كون نكاح الأخت مانعا من نكاح الأخرى، ونكاح المرأة مانعا من نكاح عمتها وخالتها ، والأبوة مانعة من القصاص من الأب، والايمان مانعا من القصاص للكافر والكفر مانعا من الارث، ومن قبول الطاعات، و ما أشبه ذلك .

اجتماع السببية، والشرطية، والمانعية في أمر واحد : قد يجتمع في الأمر الواحد أن يكون سببا وشرطا ومانعا ، باعتبارات مختلفة، كالنكاح، فقد ذكر سببا وشرطا ومانعا ، وكالايمان ، هو سبب في الثواب، وشرط في وجوب الطاعات وصحتها، ومانع من القصاص للكافر، غير أنها لا تجتمع في شيء واحد لحكم واحد، فاذا وقع شيء سببا لحكم، فلا يكون شرطا فيه نفسه، ولا مانعا منه، لما في ذلك من التدافع ، وانما يكون سببا لحكم وشرطا لآخر، ومانعا من آخر .

خطاب الوضع لا يشترط فيه علم ولا قدرة : خطاب التكليف ، يشترط فيه علم المكلف وقدرته وغير ذلك من الشروط، أما خطاب الوضع، فلا يشترط في أكثر صوره علم ولا

قدرة، نحو التوارث بالأنساب فان الانسان إذا مات له قريب، دخلت التركة فى ملكه، وإن لم يعلم ولا كان ذلك بقدرته، وكذا يطلق بالاعسار بالنفقة، وإن كان الزوج مجنونا غير عالم، وعاجزا عن النفقة، وكذا يجب الضمان بالاتلاف وإن لم يعلم المتلف ما أتلفه، لكونه غافلا أو مجنونا أو لا قدرة له على التحرز من ذلك .

ثم إن عدم اشتراط العلم والقدرة ليس عاما فى خطاب الوضع، بل هذا شأنه حتى يعرض له ما يوجب الاشتراط، ولذلك اشترط فى بعض الأسباب العلم والقدرة، منها:

1 ــ ما فيه جناية تسبب العقوبة كالزنى، وشرب الخمر، والقذف، ونحو ذلك؛ فان قواعد الشرع، تقتضى أن لايعاقب من لم يقصد المفسدة ولم يشعر بها إذا وقعت بغير كسبه،؛ ولذا اشترط فى كل سبب هو جناية، العلم والقدرة، فلا عقاب على من لم يقصد إلى شيء من ذلك، وإنما وجب الضمان فى الاتلاف، لأن الاتلاف، وإن كان جناية، إلا أنه ليس بسبب عقوبة، لأن الغرامة جابرة لا زاجرة، والعقوبة لا تكون إلا زاجرة .

2 ــ ما هو أسباب انتقال الأملاك فى الأعيان والمنافع والأبضاع، فانه يشترط فى هذه الأسباب العلم والرضى، لقوله صلى الله عليه وسلم: لايحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفسه، فكان ذلك أصلا فى انتقال الأملاك فى الأعيان والمنافع والأبضاع، لهذا اشترط فيه العلم، لأنه شرط فى الرضى .

اقسام خطاب الوضع : ينقسم خطاب الوضع إلى خمسة أقسام، ثلاثة منها متفق عليها، وهى: السبب والشرط والمانع، واثنان منها مختلف فيهما، وهما: الصحة والبطلان .

إن خطاب الله تعالى متعلق بالكون المذكور، والكون متعلق بالشئ، وهو المنقسم إلى الأقسام المذكورة: السبب، الشرط، المانع، الصحة، والبطلان، فتقسيم الخطاب إنما هو باعتبار متعلق متعلقه، الذى هو الشئ، وذلك من باب تقسيم الكلى إلى جزئياته، إذ يصدق على كل واحد من هذه الأقسام، أنه خطاب وضع، فيقال: الخطاب الوارد بكون الشئ سببا لحكم، خطاب وضع، والوارد بكون الشئ شرطا لحكم، خطاب وضع وهكذا .

القسم الأول السبب : وهو فى اللغة، كل ما يمكن التوصل به إلى المقصود ومنه سمى الحبل سببا، والطريق سببا، لامكان التوصل بهما إلى المقصود .

وفى الاصطلاح، وصف ظاهر منضبط يرتبط به الحكم وجودا وعدما، بحيث يوجد الحكم مهما وجد السبب، وينتفى بانتفائه، كالزوال لوجوب الظهر، والاضطرار لاباحة أكل الميتة، والسفر لاباحة القصر والفطر فى رمضان ، والعقود لانتقال الأملاك.

وهكذا جعل الشارع تلك الأسباب وغيرها علامات على الأحكام المترتبة عليها وجودا وعدما، لهذا كان السبب، هو الذى بحيث يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم لذاته، بقطع النظر عن العوارض الخارجية، كما إذا عارض السبب مانع كالدين المانع من وجوب الزكاة بسبب النصاب، أو عدم السبب كالزنى، ولكن قام سبب آخر مقامه كالقذف، فذلك كله لا يخرج السبب عن ماهيته .

القسم الثانى، الشرط : وهو فى اللغة إلزام الشيء والتزامه .

وفى الاصطلاح، كل ما يتوقف عليه الحكم، ولا يصح بدونه، ومهما فقد إلا ويفقد الحكم، بحيث يلزم من تخلفه تخلف الحكم فى جميع الحالات، أما إذا وجد الشرط فيمكن أن يوجد المشروط إن وجدت بقية الشروط، وتحقق السبب وانتفت الموانع، وإلا فلا. لهذا قالوا: الشرط، ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته .

نوعا الشرط : يتنوع الشرط إلى نوعين: شرط السبب، وشرط الحكم.

1 ــ شرط السبب، وبه يعتبر سببا لترتب الحكم عليه، كالاحصان، شرط في اعتبار الزنى سببا للرجم، والعمد العدوان، شرطان في اعتبار القتل سببا موجبا للقصاص ، ودوران الحول ، شرط في اعتبار النصاب سببا لوجوب الزكاة .

2 ــ شرط الحكم، وهو ما يأتي مكملا للحكم، وبه يعتبر صحيحا شرعا، كالطهارة شرط في صحة الصلاة، وحياة الوارث وموت المورث شرطان في صحة الارث، فاذا فقدت الطهارة، لا تصح الصلاة، واذا فقد موت المورث أو لم تتحقق حياة الوارث، لا يصح الارث والصحة فيهما حكم شرعي .

القسم الثالث، المانع : وهو في اللغة العائق ، وكل ما يكف عن الشيء ويجمع على موانع .

وفي الاصطلاح، كل وصف ظاهر منضبط يمنع وجوده من اعتبار السبب ومن تحقق الحكم، لذا قالوا فيه: المانع، هو الذي يلزم من وجوده عدم اعتبار السبب أو الحكم ، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم .

نوعا المانع. يتنوع المانع إلى نوعين :مانع السبب، ومانع الحكم .

1 ــ مانع السبب، كل وصف يلزم من وجوده عدم الاعتداد بالسبب كالدين، فانه يمنع من وجوب الزكاة على مالك النصاب، مع أن ملك النصاب سبب في وجوبها، وكالحرية، فانها تجعل بيع الحر عديم الفائدة والأعتبار، فالبيع الذي هو سبب الملك لم يعتد به لمانع الحرية، لذا لا يترتب أثره عليه وهو الملك .

2 ــ مانع الحكم، وهو كل وصف يترتب على وجوده عدم وجود الحكم، ولو وجد السبب وتوفرت الشروط، كاختلاف الدين بين الوارث والمورث، فانه مانع من الميراث مع قيام السبب وهو القرابة أو الزوجية، وكذا الأبوة، فانها مانعة من القصاص من الأب، مع قيام السبب، وهو القتل العمد العدوان، وتوفر الشروط ومثلهما الحيض مانع من وجوب الصلاة ، وإن قام السبب وهو دخول الوقت، وتوفرت الشروط .

الشك في السبب والشرط والمانع : قد تقرر عند الأصوليين أن كل مشكوك فيه يجب إلغاؤه شرعا، ويعتبر معدوما، وبناء على هذه القاعدة، فان الشك في السبب موجب لالغائه، فمن شك في طلاق زوجته، والطلاق سبب في زوال العصمة لا يعتبر هذا السبب، لأنه يجب استصحاب العصمة الى أن يتحقق ارتفاعها ، وكذا الشك في زوال الشمس ، لا يثبت معه وجوب الظهر حتى يتحقق السبب الذي هو الزوال ومثله يقال في الشك في وجود الشرط، فان الشك فيه موجب لالغائه، فالشك في الطهارة التي هي شرط في صحة الصلاة، موجب لالغائها فليس للمكلف أن يقدم على الصلاة مع شكه في شرطها، وهكذا الحكم إذا وقع الشك في المانع، فمن ثبت إسلامه ثم وقع الشك في كفره ــ والكفر مانع من الارث ــ وجب إلغاء هذا المانع المشكوك فيه، والحكم بالتوريث استصحابا للحالة الأصلية حتى يتحقق ما يرفعها .

القسم الرابع الصحة : وهي لغة مقابل السقم، وهو المرض .

وفي الاصطلاح، تطلق على المعاملات والعبادات ، ثم اختلف في تعريف الصحة على الاطلاقين .

فقال المتكلمون في تعريفها: الصحة موافقة الفعل ذي الوجهين وقوعا الشرع. بمعنى أن الفعل الذي يقع تارة موافقا للشرع لاستجماعه الأركان والشروط ، وتارة مخالفا لعدم

استجماعه ذلك، سواء كان في المعاملات كالبيع والاجارة والنكاح وغيرها ، أو في العبادات كالصلاة والصيام وغيرهما، فالصحة فيه موافقته أوامر الشرع .

أما ما لا يقع إلا صحيحا، كمعرفة الله تعالى، فلا توصف بالصحة إذ لو وقعت مخالفة للشرع، لكان الواقع جهلا لا معرفة . فالموافقة في مثل ذلك ليست من مسمى الصحة .

وعرف الفقهاء الصحة في المعاملات بمثل ما عرفها به المتكلمون، وخالفوهم فيما يرجع الى معناها في العبادات حيث قالوا: الصحة في العبادة اسقاط القضاء .

إذاً فلا خلاف بين المتكلمين والفقهاء في أن معنى الصحة في العقود موافقتها لأوامر الشرع، وأن العقد المتصف بالصحة يترتب عليه أثر الصحة كحل الانتفاع بالمبيع في البيع، والاستمتاع في النكاح وغير ذلك .

إنما الخلاف بينهم في معنى الصحة في العبادات، حيث يرى المتكلمون أن الصحة فيها كالصحة في العقود، وهي الموافقة لأوامر الشرع، ولو بحسب ظن المكلف ، فمن صلى مع ظن الطهارة، وهو بخلاف ذلك فصلاته صحيحة.

ولكن الفقهاء يرون أن الصحة في العبادة، إسقاط القضاء، فمن ظن أنه على طهارة، وصلى، فلا تصح صلاته، إذا كان في الواقع على غير طهارة، حيث إن صلاته لم تسقط القضاء لعدم موافقتها لأوامر الشرع في نفس الأمر والواقع .

ومبنى الخلاف في هذه المسألة، على أن الموافقة لأوامر الشرع عند المتكلمين ، يعتبرونها بالنظر لما في ظن المكلف، بينما الفقهاء يعتبرونها بالنظر إلى نفس الأمر، فكانت صلاته التي لم توافق الواقع صحيحة عند المتكلمين، غير صحيحة عند الفقهاء .

الخلاف لفظي. قال القرافي: اتفق الفريقان على جميع الأحكام، وإنما الخلاف في التسمية، فقد اتفقوا على أنه موافق لأمر الله تعالى، وأنه مثاب، وأنه لا يجب عليه القضاء اذا لم يطلع على الحدث، وأنه يجب عليه القضاء إذا اطلع عليه وإنما اختلفوا في وضع لفظ الصحة، هل هو موضوع لما وافق الأمر سواء وجب القضاء أو لم يجب ، أو لما لا يمكن أن يتعقبه قضاء .

ومذهب الفقهاء انسب باللغة، فان الآنية إذا كانت صحيحة من جميع الجهات إلا من جهة واحدة، لا تسميها العرب صحيحة، وإنما تسمى صحيحا ما لا كسر فيه البتة بطريق من الطرق، وهذه الصلاة مختلة على تقدير الذكر، فهي كالآنية المكسورة من وجه .

الاجزاء . الأجزاء شديد الالتباس بالصحة ، فهما في العبادات الواجبة مترادفان ويجري في الأجزاء ما جرى من الخلاف في الصحة بين المتكلمين والفقهاء سواء بسواء .

ولكن يختلف الاجزاء عن الصحة في أمرين:

1 ــ العقود توصف بالصحة ولا توصف بالاجزاء .

2 ــ النوافل توصف بالصحة ولا توصف بالاجزاء .

القسم الخامس البطلان : البطلان لغة الفساد والسقوط .

واصطلاحا، يطلق في مقابلة الصحة، فهو عند المتكلمين مخالفة الفعل ذي الوجهين وقوعا الشرع مطلقا في المعاملات والعبادات ، ومثله عند الفقهاء في المعاملات، أما في العبادات، فهي عندهم عدم إسقاط القضاء، وعلى كلا المذهبين، فالبطلان في المعاملات المراد به عدم حصول فوائدها بها شرعا من حصول الأملاك واستباحة الاستمتاع والانتفاع بالمطلوب، وفي

العبادات المراد به المخالفة لما قصده الشارع منها، فلا تكون مجزئة، ولا مبرئة للذمة ، ولا مسقطة للقضاء .

الفساد، وهو مرادف للبطلان عند الجمهور، إلا الامام أبا حنيفة النعمان، فقد فرق بينهما بأن المخالفة للشرع إن كانت لكون النهى عن الشئ لأصله كفقد بعض الأركان أو الشروط من العبادة، كالصلاة أو من العقد كبيع المعدوم، كما في بطون الأمهات من الأجنة، فهى البطلان، وإن كانت المخالفة لكون الشئ منهيا عنه لوصفه ، فهى الفساد ، كبيع الدرهم بالدرهمين، ومد حنطة بمدين من جنسه، لاشتمال العقد على وصف الزيادة الممنوعة شرعا ، فيأثم ويفيد بالقبض الملك الخبيث، فالبطلان يوصف به ما ليس مشروعا بأصله، والفساد وصف لما شرع بأصله ولكنه منع بوصفه .

الخلاف في الصحة والبطلان : قد اختلف الأصوليون في الصحة والبطلان من حيث اعتبارهما من خطاب الوضع أم لا، على مذهبين :

المذهب الأول ، وعليه الآمدى وابن السبكي وغيرهما قالوا: إن الصحة والبطلان من خطاب الوضع، واستدلوا لذلك بأن الشارع اعتبر العقود والعبادات أسبابا لغايتها، وهي في المعاملات انتقال الأملاك وحلية الانتفاع، وفي العبادات الخروج من المسؤولية ، وسقوط التكليف، فوضع الشارع وصف الصحة للعقود والعبادات المستجمعة لأركانها وشرائطها وجعله علامة على استتباعها لغايتها من انتقال الأملاك وحلية الانتفاع في المعاملات، ومن سقوط المسؤولية في العبادات، كما وضع لها وصف البطلان اذا لم تستجمع أركانها وشرائطها ، وجعله علامة على عدم إفضائها إلى غايتها وثمرتها.

المذهب الثانى، لابن الحاجب والعضد وغيرهما، قالوا : ان الصحة والبطلان من الأحكام العقلية، في المعاملات والعبادات، مستدلين لذلك بأن الشارع إذا شرع البيع مثلا لحصول الملك، وبين أركانه وشرائطه، فالعقل يحكم بكونه موصلا إليه عند تحققها، وغير موصل عند عدم تحققها، وكذلك العبادات، إن استكملت أركانها وشرائطها، حكم العقل بصحتها سواء حكم الشارع بها، أو لم يحكم، لأن العقل يدرك ذلك ، ولا يحتاج الى توقيف من الشارع .

والمعتمد من هذا الخلاف، أنهما حكمان عقليان، لأنهما عبارة عن موافقة ما أمر به الشارع أو مخالفته، وذلك ما يهتدى إليه العقل ويدركه وحده من غير توقف على الشرع بخلاف ما لا يهتدى إليه العقل، لو لم يجئ به الشارع، فلا يحكم به العقل ولا يدركه، كزوال الشمس سببا لوجوب الصلاة، والطهارة شرطا في صحتها ، والحيض مانعا من الصوم والصلاة مثلا فان هذه الأمور من الأحكام الوضعية التي لا تهتدى اليها العقول، مثل سائر الأحكام التكليفية من وجوب وندب وحرمة وكراهة وإباحة .

العزيمة والرخصة : قد اختلف الأصوليون فيهما أيضا من حيث اعتبارهما من خطاب الوضع أو من خطاب التكليف .

فبعضهم جعلهما من خطاب التكليف، ومنهم صاحب المنهاج، حيث إنهما ترجعان إلى الاقتضاء أو التخيير، لأن الرخصة عبارة عن الانتقال من حرمة إلى إباحة، ومن وجوب الى جواز، وكل من الحرمة والوجوب اقتضاء، والاباحة والجواز تخيير، فهو انتقال من حكم تكليفي إلى آخر، فالخطاب يأتي باقتضاء الفعل أو الترك من المكلف إذا كان في حالة عادية ، فاذا طرأت له حالة غير عادية ، لا يمكن له معها أن يقوم بفعل الواجب أو ترك الحرام، فان الشارع رخص له في ذلك بناء على العارض الغير المعتاد، فلذلك أدرجوا العزائم والرخص في

القسم الأول من الحكم ، وهو خطاب التكليف، حيث اعتبروهما تقسيما مستقلا للحكم باعتبار التغير وعدمه .

وبعضهم كالآمدى وابن السبكى وغيرهما ، اعتبروهما من قسم خطاب الوضع نظرا إلى أن العزيمة عبارة عن جعل الشارع الأحوال المعتادة للناس ، سببا لاستمرار الأحكام الأصلية الكلية، والجرى عليها، والرخصة عبارة عن وضع الشارع وصفا من الأوصاف الطارئة الغير العادية، وجعله سببا للتخفيف ، فأدرجوهما فى القسم الثانى من الحكم ، وهو خطاب الوضع .

وبناء على هذا النظر، سميت العزائم أحكاما اعتيادية، والرخص أحكاما استثنائية، ولكل من الاعتبارين وجه من النظر صحيح .

تعريف العزيمة والرخصة :

أولا العزيمة، وهى لغة الرقية والقصد المصمم، والطلب المؤكد، يقال: عزم على فعل الشىء عزما وعزيمة، إذا أراد فعله وصمم عليه ، ومنه قوله تعالى: (فنسى ولم نجد له عزما) أى قصدا مؤكدا، ومنه سمى بعض الرسل أولى العزم، لتأكد قصدهم إلى إظهار الحق .

واصطلاحا ، ما شرع من الأحكام الكلية ابتداء، ومعنى كونها كلية أنها لا تختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض كالصلاة مثلا، فانها مشروعة على العموم والاطلاق، وعلى كل الأشخاص، وفى جميع الأحوال، وكذلك الصوم، والزكاة والحج والجهاد ، وسائر شعائر الاسلام الكلية، ويدخل فى ذلك ما شرع من الأحكام للتوصل بها إلى إقامة مصالح العباد فى الحياة الدنيا من أنكحة وبيع وإجارة وسائر عقود المعاوضات وكذلك أحكام الجنايات والقصاص والضمان، وما إلى ذلك. وبالجملة جميع كليات الأحكام الشرعية .

والمراد بشرعيتها ابتداء أن الشارع قصد بها إنشاء الأحكام التكليفية على العباد من أول الأمر ، بحيث لم يسبقها حكم شرعى قبل ذلك، فان سبقها وكان منسوخا بهذا الأخير كان الحكم الأخير كالحكم الابتدائى، ويشمل هذا ما إذا تغير الحكم بالنسخ من سهولة إلى صعوبة، كحرمة الاصطياد بالاحرام فى غير الحرم بعد إباحته قبل الاحرام، أو من صعوبة إلى سهولة لا لعذر كحل ترك الوضوء لصلاة ثانية مثلا لمن لم يحدث بعد حرمته، بمعنى أن تركه كان خلاف الأولى، أو إلى سهولة أيضا لعذر، لكن لا مع قيام السبب للحكم الأصلى كاباحة ترك ثبات الواحد مثلا من المسلمين لعشرة من الكفار فى القتال بعد حرمته لقلة المسلمين ، ولم تبق القلة حال الاباحة لكثرة المسلمين حينئذ ، فتعتبر هذه الأحكام كلها عزائم، لأنها أحكام ابتدائية كلية فى حق جميع المسلمين وفى جميع الأحوال .

وحيث إن هذه الأحكام من شأنها أن تكون مطردة مع العادات الجارية، فيصح أن تسمى أحكاما اعتيادية، لأنها تكون جارية فى أحوال الاعتياد والاعتدال، فالأمر بالصلاة مثلا فى أوقاتها وعلى تمامها، وبالصوم فى وقته المحدد له أولا، وبالطهارة المائية على ما جرت به العادة من الصحة ووجود العقل والإقامة ووجود الماء وما إلى ذلك ، وكذا سائر العادات والعبادات ، كالأمر بستر العورة مطلقا، أو عند إرادة الصلاة، والنهى عن أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وغيرها انما أمر بذلك كله ونهى عنه عند وجود ما يتأتى به امتثال الأمر واجتناب النهى، ووجود ذلك هو المعتاد على العموم أو فى الأكثر الغالب .

ثانيا ــ الرخصة، وهى فى اللغة السهولة واللين والتيسير، ومنه رخص السعر إذا تيسر وسهل، ضد الغلاء .

وفي الاصطلاح، ما شرع لعــذر شاق استثناء من أصل كلي يقتضي المنع، مع الاقتصار على موضع الحاجة فيه، فكونه مشروعا لعــذر، هو الخاصة التي ذكرها علماء الأصول لتمييز الرخصة من العزيمة، ويجب أن يكون العذر شاقا ، لأن العذر قد يكون مجرد الحاجة من غير مشقة محققة فلا يسمى ذلك رخصة، كشرعية القراض فانه لعذر في الأصل، وهو عجز صاحب المال عن الضرب في الأرض ويجوز حيث لا عذر ولا عجز وكذا المساقــاة والقرض والسلـم، فلا يسمى شيء من ذلك رخصة حقيقة وإن كانت مستثناة من أصل ممنوع، وكونه مقتصرا به على موضع الحاجة، هو خاصة أيضا من خواص الرخصة، لابد منه، وذلك هو الفاصل بين ما شرع من الحاجيــات الكلية، ومــا شرع من الرخص فان شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة، فالمصلي إذا انقطع سفره وجب عليه الرجوع إلى الأصل من إتمام الصلاة وإلزام الصوم، والمريض إذا قدر على القيام في الصلاة لم يصل قاعدا وإذا قدر على مس الماء لم يتيمم، وهكذا سائر الرخص، بخلاف القراض والقرض والمساقاة ونحو ذلك مما يشبــه الرخصة، فليس برخصة، لأنه مشروع أيضا وان زال العــذر، فيجوز للانسان أن يقتــرض وان لم تكن به حاجة إلى الاقتراض، وأن يساقي حائطه وإن كان قادرا على العمل فيــه بنفسه أو بالاستئجار، وكذلك ما أشبهه .

فالحاصل أن العزيمة راجعة إلى أصل كلي ابتدائي، والرخصة إلى جزئي مستثنى من ذلك الأصل الكلي، ولذلك تسمى الرخص أحكاما مستثناة .

ثم إن حكمه تعالى هو خطابه القديم وهو لا يتغير قطعا، وإنما الذي يتغير هو تعلقه بفعل المكلف، فالخطاب إن انقطع تعلقه بفعل المكلف على وجه الصعوبة، وثبت تعلقه بــه على وجه السهولة، فهو الرخصة .

والرخصة زيادة على ما تقدم تطلق أيضا على وجه التجوز باطلاقات ثلاثة أخر :

1 ــ تطلق على ما استثنى من أصل كلي يقتضي المنع مطلقا، من غير اعتبار بكونه لعذر شاق، فيدخل فيه القرض والقراض والمساقاة وما أشبهها، وكــل ذلك مستنـد الى أصل الحاجيات، لأنها مستثناة من أصل ممنوع .

2 ــ يطلق لفظ الرخصة على ما وضع عن هذه الأمة من التكاليف الغليظة والأعمال الشاقة التي يدل عليها قوله تعالى: (ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملتــه على الذين مــن قبلنا) وقوله : (ويضع عنهم اصرهم والأغــلال التــي كانت عليهم) فما جــاء في هذه الملــة من المسامحة واللين رخصة بالنسبة إلى ما حمله الأمم السابقة من العزائم الشاقة .

3 ــ تطلق الرخصة على ما كان من المشروعات توسعة على العباد مطلــقا مما هــو راجع إلى نيل حظوظهم وقضاء أوطارهم، فيدخل في الرخصة على هذا الوجه كل ما كان تخفيفا وتوسعة على المكلفين، تلبية لاحتياجــاتهم الضرورية التي لا ينفك عنها الطبع البشري، وإلى مثل هذا النوع يشير قوله تعالى: (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق) وقوله: (ولا تنس نصيبك من الدنيا) فالعزائــم حق الله علــى العبــاد ، والرخــص حظ العباد من لطف الله تعالى .

حكم الرخصة : الرخصة باعتبار متعلقها الذي هو فعل المكلف ، تكون واجبة ومندوبة ومباحة وخلاف الأولى .

1 ــ تكون واجبة كأكل الميتة للمضطر ، وأصل حكمها الحرمــة، والحكم هنا وان تغير من صعوبة وهي الحرمة إلى صعوبة وهي الوجوب، إلا أن وجوب الأكل موافق لغرض النفس في بقائها، ففيه سهولة من هذه الناحية، وسبب الحكم الأصلي الخبث .

2 ــ تكون مندوبة، كالقصر في السفر إذا بلغت المسافة ثلاثة أيام ، والحكم الأصلي حرمة القصر، وعذره المشقة، وسببه دخول الوقت، فقد تغير الحكم الأصلي من صعوبة وهي حرمة القصر إلى سهولة، وهي ندب القصر، لعذر المشقة مع قيام السبب وهو دخول الوقت .

3 ــ تكون الرخصة مباحة، كالسلم الذى هو بيع موصوف في الذمة، ومثله الاجارة ، وكل ما فيه عقد على معدوم أو مجهول، كالقراض والمساقاة، والأصل في مثل ذلك ، المنع ، ولكن أجيز للضرورة، مع قيام السبب للحكم الأصلي، وهو الغرر .

4 ــ تكون الرخصة خلاف الأولى، كفطر مسافر في رمضان لا يشق عليه الصوم ، فالحكم الأصلي حرمة الفطر، لكن أبيح لعذر المشقة مع قيام السبب للحكم الأصلي وهو دخول الوقت .

والتحقيق ، أن حكم الرخصة الاباحة مطلقا من حيث هي رخصة، لقوله تعالى: (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه) وقوله: (فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم) وقوله: (واذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة) إلى غير ذلك من الآيات التي جاءت مصرحة بمجرد رفع الجناح، وبجواز الاقدام خاصة .

على أن الرخصة أصلها التخفيف على المكلف، ورفع الحرج عنه حتى يكون من ثقل التكليف في سعة واختيار بين الأخذ بالعزيمة والأخذ بالرخصة، وهذا أصله الاباحة، وأيضا لو كانت الرخص مأمورا بها وجوبا أو ندبا، لكانت عزائم لا رخصا، والحال بضد ذلك كله لأن الواجب يقتضي اللزوم الذى لا اختيار فيه، والمندوب كذلك من حيث هو مطلق الأمر ولذلك لا يصح أن يقال في المندوبات ، إنها شرعت للتخفيف والتسهيل، من حيث هي مأمور بها، فاذا كان الأمر كذلك، ثبت أن الجمع بين الأمر والرخصة، جمع بين متنافيين، وهذا يبين أن الرخصة لا تكون مأمورا بها من حيث هي رخصة .

والحق أن الفعل الواحد، يصح وصفه بالرخصة وبالوجوب إذا اختلف الاعتبار ولم تتحد الجهة، فاساغة الغصة بالخمر وتناول الميتة للمضطر ونحو ذلك، كله واجب، فهو عزيمة ولا يسمى رخصة من هذه الجهة، لأنه راجع إلى أصل كلي، وهو وجوب المحافظة على النفس، ويعتبر أيضا رخصة من جهة رفع الحرج الذى يقتضيه الدليل المانع، فذلك الفعل رخصة باعتبار كونه مستثنى من الدليل المانع من شرب الخمر وتناول الميتة، فلم تتحد الجهة، وإذا تعددت الجهات زال التدافع، وارتفع التنافي، ومثل هذا يجري في وصف الفعل بالرخصة والندب أو خلاف الأولى .

الرخصة امر اعتباري اضافي: ان سبب الرخصة ، هو المشقة ، والمشاق تختلف قوة وضعفا بحسب الأحوال والأزمان والأعمال والأشخاص والعزائم ، فليس من يسافر وحده راجلا في مفازة وحر شديد، كمن يسافر راكبا في رفقة وأرض مأمونة واعتدال هواء، ولا القوى الجسم والجنان، كضعيف الجسم والجبان، وكذا المرضى تختلف أحوالهم وتحملهم وصبرهم، إلى غير ذلك مما لا يمكن ضبطه وتحديده بحدود يصح اطرادها في جميع الناس، لذا أقام الشارع في جملة منها السبب مقام العلة، فاعتبر السفر وأقامه مقام المشقة ، لأنه أقرب مظان وجود المشقة، وترك كثيرا منها موكولا إلى الاجتهاد كالمرض، لأن أسباب الرخص ليست داخلة تحت قانون أصلي، ولا ضابط محصور ، فاعتبر الشارع كل مكلف في الأخذ بالرخص فقيه نفسه، فان من الناس من يقوى في مرضه على ما لا يقوى عليه الآخر ، فتكون الرخصة مشروعة بالنسبة إلى أحد الشخصين دون الآخر . وهكذا .

المنبع الثاني من منابع علم «أصول الفقه»

الأدلة التي تستفاد منها الأحكام

تمهيد في تعريف الدليل، وأقسامه :

أولا — تعريف الدليل، وهو في اللغة يأتي بمعنى الدال، وهو الناصب للدليل أو الذاكر له، وقد يطلق على ما فيه دلالة وإرشاد مطلقا، من كلام أو علامة أو غيرهما، سواء كان موصلا إلى علم أوظن، إلا أن الأصوليين ، يفرقون بين ما يوصل إلى العلم فيسمونـــه دليلا، وبين ما يوصل إلى الظن فيسمونه أمارة وعلامة .

وفي اصطلاح الأصوليين، كل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري، سواء وقع النظر فيه أو لم يقع، وسواء كان النظر فيه صحيحا أو فاسدا، لكون الناظر فيه لم يراع جهة الدلالة .

ثانيا — أقسام الدليل ، الدليل من حيث هو ينقسم إلى ثلاثة أقسام: **عقلي محض،** وسمعي محض، ومؤلف منهما، وتفصيل الكلام عليها ما يأتي :

1 — الدليل العقلي، وهو الذي يعتمد على العقل وحده من حيث النظر في الموجودات لاثبات وجودها وخواصها وأعراضها، ومن حيث قدمها وحدوثها .

وهذا القسم من الدليل، يختص النظر فيه بعلم أصول الدين، اذ العقل لا دخـــل له في التشريع، فلا تنبني عليه أحكام شرعية، وعلم الكلام، هو المتكفل بالنظر في هذا الدليل لأن المتكلم، هو الذي ينظر في الموجود، فيقسمه إلى قديم، وحادث، ثم يقسم الحادث إلى جوهر وعرض ، ثم يقسم الأعراض الى ما يشترط فيه الحياة كالعلم والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر، وإلى ما يستغني عن الحياة، كاللون والريح، كما يقسم الجوهر إلى الحيوان والجماد، ويبين اختلافها بالأنواع والأعراض إلى غير ذلك .

ثم ينظر في القديم، فيبين أنه لا يتعدد ولا ينقسم، كما هو الشأن في الحوادث وأنه يجب أن يكون متميزا عن الحوادث بأوصاف تجب له، وأخرى تستحيل عليه، وبأحكام تجوز في حقه، حيث يفرق بين الواجب له، والمستحيل عليه، والجائز في حقه، ثم يثبت أن أصـــل الفعل جائز، وأن خلق هذا العالم جائز، ولهذا افتقر إلى محدث يحدثه، وهو واجب الوجود، وهو الله تعالى، وأن إرسال الرسل جائز في حقه تعالى قادر عليه، وأنه قادر على تأييدهم بالمعجزات، للدلالة على صدقهم، كما يثبت العقل أن المستحيل منتف قطعا، وأن الواجب موجود قطعا، وأن الجائز كل ما يمكن وجوده وعدمه على السواء، وأنه لابد من مرجح لوجوده على عدمه أو لعدمه على وجوده.

كل هذا يمكن للعقل أن يهتدي إليه وأن يتوصل إليه ويثبته من غير اعتماد في ذلك الا على النظر المجرد عن السمع، وعند هذا الحد ينتهي العقل من تصرفاته، ثم يستسلم بعد ذلك إلى وجوب التلقي من الرسل، وقبول كل ما يخبرونه به في جانب الله تعالى وعن أحوال الآخرة، وغير ذلك مما لا يمكن للعقل أن يستقل بادراكه مما فيه سعادة الانسان أو شقاؤه .

وبذلك كان الدليل العقلي أصلا للدليل الشرعي ، اذ لولا الدليل العقلي لما وقع التوصل إلى إثبات الدليل الشرعي، ولذلك تسمى العقائد أصولا للدين، وعليها مبنى التشريع فهي أصول لأصول الفقه، فالدليل العقلي هو الأصل الأول، ثم ياتي بعده الدليل السمعي، وهو الذي يسمى الدليل الشرعي أيضا.

2 ــ الدليل السمعي المحض، إن الدليل السمعي ياتي في الدرجة الثانية بعد الدليل العقلي وهو كل ما سمع من النبي صلى الله عليه وسلم مما يتلا ، وهو القرآن ، أو مما لايتلا وهو السنة النبوية والأحاديث الشريفة، أو كان مقتضيا ومستلزما للسنة، وهو الاجماع ، لأن الاجماع لا يكون إلا لدليل سمع من الرسول، وأيضا قال النبي صلى الله عليه وسلم: لا تجتمع أمتي على خطأ ، أو على ضلالة. فينحصر الدليل السمعي المحض الذي يعتبر من أصول الفقه في الكتاب والسنة والاجماع، لأن الأحكام الشرعية التي تتلقى من الرسول، لا مجال للعقل في ادراكها ومعرفتها، على مذهب أهل السنة من أن الحسن ما أمر به الشارع، والقبيح ما نهى عنه الشارع، فقد يرد الشرع بأحكام يقصر العقل عن الاستقلال بادراكها ، إذ لا يستقل العقل بادراك كون الطاعة سببا للسعادة في الآخرة، وكون المعصية سببا للشقاء في الحياة الأبدية، فيأخذ ما يتلقاه من الرسول، وينظر في وجه دلالته على الأحكام، سواء كان كتابا أو سنة، أو إجماعا، ونظر الأصولي في إثبات الأحكام الشرعية، مقصور على ما يأخذه ويسمعه من الرسول، وليس له أن يتجاوزه إلى غيره .

3 ــ الدليل الذي يتعاضد فيه النقل والعقل، إن الدليل السمعي المتقدم بمعاضدة العقل قد يقوم منهما معا دليل ثالث لاثبات حكم من الأحكام الشرعية، وذلك منحصر في القياس والاستدلال، فانهما يعتبران دليلين من أدلة الأحكام وأصلين من أصول التشريع ، وكلاهما منبثق ومتفرع عن الكتاب والسنة والاجماع، لابتنائهما على هذه الأصول الثلاثة، هذا من جهة السمع، أما من جهة العقل فما حمل فيه معلوم على معلوم للعلة الجامعة بين الأصل والفرع، فهو القياس، وما لايكون كذلك فهو الاستدلال. فالقياس والاستدلال لما تعاضد فيهما العقل والسمع كانا بذلك دليلين مشتركين بين العقل والنقل، غير أنهما من حيث ابتناؤهما على الأدلة السمعية يعتبران فرعا لها، ومن حيث ابتناء الأحكام عليهما يعتبران أصلين من أصول التشريع، فهما فرعان باعتبار الأدلة السمعية، وأصلان باعتبار الأحكام التي تنبني عليهما .

فالدليل السمعي المنقسم إلى الكتاب والسنة والاجماع، مع الدليل الذي يتعاضد فيه العقل والنقل المنقسم إلى القياس والاستدلال: عليهما مدار الأحكام الفقهية. فالكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال هي مجموع الأدلة الخمسة التي تعتبر أصولا للفقه وتنبني عليها الأحكام الشرعية، وهي مرتبة في الاعتبار كما ياتي :

1 ــ الأصل الأول، الكتاب، لأنه أصل لبقيتها .

2 ــ الأصل الثاني، السنة النبوية، لأن وجوب الأخذ بالسنة ثبت بالكتاب لقوله تعالى : (وما آتاكم الرسول فخذوه)

3 — الأصل الثالث، الاجماع ، لأن الأخذ بالاجماع ثبت بالكتاب والسنة ، لقوله تعالى: (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى) ولقول الرسول عليه الصلاة والسلام: لا تجتمع أمتي على خطأ .

4 — الأصل الرابع القياس، وهو ما جمع فيه بين الأصل والفرع بالعلة، اعتمادا على موارد الكتاب والسنة والاجماع .

5 — الأصل الخامس الاستدلال، وهو ما استنبط دليله من موارد الكتاب والسنة والاجماع من غير حمل فرع على أصل، ولا توقف على جامع .

وهناك أدلة أخرى مختلف فيها، بعضها ألحق بالدليل النقلي المحض، وهو قول الصحابي، وشرع من قبلنا شرع لنا، وبعضها ألحق بالدليل المشترك بين العقل والنقل، وهو المصالح المرسلة والاستحسان، وغيرها من الأدلة المختلف فيها .

فتبين بهذا أن الأدلة الشرعية التي هي أصول الأحكام، تنقسم إلى قسمين :

القسم الأول — وهو عمدة التشريع ، وعليه مدار الأحكام الفقهية — ينحصر في الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال ، وكل خلاف في بعض هذه الأصول مردود، كما سياتي ذلك مفصلا في مباحثها .

القسم الثاني، المختلف فيه، وهو باقي الأدلة التي هي: قول الصحابي وشرع من قبلنا والمصالح المرسلة والاستحسان، وهي من الأدلة المردودة، وليست من أصول التشريع في شيء كما سياتي .

تفصيل القول في الأدلة الخمسة المعتمدة في التشريع، المندرجة في القسم الأول ، ياتي تباعا ، **على حسب ترتيبها في الاعتبار**: الكتاب — السنة — الاجماع — القياس — الاستدلال:

الدليل الاول - الكتاب :

ينحصر الكلام على الكتاب في العناصر الآتية : تعريفه — تواتره وحجيته — البسملة — المحكم والمتشابه — اشتمال القرآن على ألفاظ عجمية — ترجمته إلى اللغات الأعجمية — بعض أحكامه .

أولا — تعريف الكتاب .

أما في الوضع اللغوي فهو اسم للمكتوب غلب في الشرع على الكتاب المخصوص ، وهو القرآن المثبت في المصاحف، والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة، غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى، والقرآن أشهر في الدلالة على ذلك المجموع من الكتاب ، فلذلك جعل القرآن تفسيرا للكتاب، فكان تعريفا لفظيا له .

والكلام في اللغة اسم مشترك، إذ يطلق على الألفاظ الدالة على المعنى القائم بالنفس كما يطلق على نفس المعنى القائم بالنفس، فمن الأول، قوله تعالى: (وإن يقولوا تسمع لقولهم كأنهم خشب مسندة) ويقال: سمعت كلام فلان، والذي يسمع انما هو الألفاظ، ومن الثاني قوله تعالى: (ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول) وقال الشاعر :

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وحيث ورد الكلام مستعملا في اللفظ وفي المعنى القائم بالنفس، والأصل في الاستعمال الحقيقة فيكون مشتركا .

وقيل إنه حقيقة فى العبارة، مجاز فى المعنى القائم بالنفس، وقيل بالعكس، وأنــه حقيقة فى المعنى القائم بالنفس، مجاز فى العبارة اللفظية .

أما معنى الكتاب فى الاصطلاح .

فعند المتكلمين أصحاب أصول الدين، كتاب الله هو القرآن، وفسروه بالكلام القائم بذاته تعالى، وهو صفة قديمة قائمة بذاته تعالى، واحد لا تعدد فيه، وينقسم باعتبار تعلقه إلى خبر واستخبار وأمر ونهى ووعد ووعيد، وتنبيه وغير ذلك مما هو مقرر فى علم العقائد الباحث فى أصول الدين .

وعند علماء أصول الفقه والتشريع، الكتاب هو القرآن، وفسروه بأنه اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته أبدا، وهــو المنقــول الــى الأمة الاسلامية بين دفتى المصحف نقلا متواترا، لأن الصحابة بالغوا فى الاحتياط فى نقله ، فجردوه عن كل ما يمكن أن يختلط به مما ليس بقرآن، وبذلك يعلم أن المكتوب فى المصحف المتفق عليه هو القرآن لا غيره، فلابد أن يكون منزلا ومكتوبا فى المصحف، ونقل إلى الأمة نقلا متواترا بلا شبهة ولا احتمال .

فالأحاديث النبوية، لا تعتبر من الكتاب، لأنها لم تنزل ألفاظهـــا، وكذلك التوراة والانجيل وغيرهما من الكتب التى نزلت على غير محمد من الرسل، لا تعتبر قرآنا، وكــذا الأحاديث الربانية كحديث الصحيحين: أنا عند ظن عبدى بى، وغيره، لأنها لا إعجاز فيها ، ولئن أنزل القرآن لغير الاعجاز كالتدبر والتفكر فى آياته تعالى ومواعظه وغير ذلك، إلا أنه محتاج إليه فى التعريف لتمييزه عن غيره، وإن كان الاعجاز يقع بغير القرآن ، والاعجاز كما يكون بمجموع القرآن يكون بسورة منه حتى بأقصر سورة كالكوثر، وكذا لا يعتبر قرآنا كل ما نسخت تلاوته دون حكمه، ومنه (الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة) لأن مــا نسخت تلاوته ليس بمتعبد بتلاوته أبدا، بيد أن القرآن، هو المتعبد بتلاوته أبدا .

وهذا المعنى المراد من الكتاب عند علماء التشريع، هو الذى يدل عليه قوله تعالـــى : (هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق) وقوله: (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء) وقوله : (كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته) وهو المعبر عنه أيضا بالقرآن فى قوله تعالى : (وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا) وقوله: (إن هذا القرآن يهــدى للتى هى أقوم) وقوله: إنا نحن نزلنا عليك القرآن تنزيلا) إلى غير ذلك من الآيات التى ورد التعبير فيها عما جمع بين دفتى المصحف ، بالكتاب والقرآن إلا أن إطلاق القــرآن والكلام على كل من الكتاب والمصحف مجــاز وعلى الصفة القديمة حقيقة، ومن الأصوليين من اعتبر القرآن والكلام مشتركين بين المنزل المعبر عنه بالكتاب والمصحف، وبين الصفة القائمة بذاته تعالى، لاطلاقهما على كل من المعنيين .

تواتر الكتاب والاحتجاج به : التواتر شرط لازم فى إثبات قرآنية ما يروى عن النبى صلى الله عليه وسلم على أنه قرآن، إذ لا يحصل العلم والقطع بالتشريع القرآنى إلا من طريق ما نقل إلى الأمة تواترا على أنه قرآن ، لهذا قد اتفق الأصوليون على أن ما يروى من طريق التواتر على أنه قرآن ، فهو القرآن وهو حجة فى الأحكام، ولم يخالف فى ذلك أحد منهم .

أما المنقول آحادا على أنه قرآن، فقد اختلف فى قرآنيته، كما اختلف فى حجيته، وهذا كما جاء فى مصحف ابن مسعود: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيمانهما) وقراءته التى جــاء فيها: (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) .

ففيما يرجع إلى قرآنيته ، قد جرى فيه الخلاف على مذهبين :

المذهب الأول يقول: إن ما روى آحادا على أنه قرآن، لا يعتبر قرآنا، واحتج لذلك بأن القرآن لاعجازه الناس عن الاتيان بمثل اقصر سورة منه، مما تتوفر الدواعي على نقله متواترا في جميع الأعصار، وحيث لم يقع شيء من ذلك، فلا يعتبر الآحاد قرآنا .

المذهب الثاني، يقول: إن ما يروى آحادا على أنه قرآن، يحمل على أنه كان متواترا في العصر الأول، نظرا لعدالة ناقله، وذلك كاف في إثبات تواتره، فيكون قرآنا .

والأصح، هو المذهب الأول، أما المذهب الثاني، فقد رد بمنع إثبات قرآنية ما يروى آحادا على أنه قرآن، لمجرد احتمال أنه كان متواترا في الصدر الأول، إذ ذاك أمر غير محقق، بيد أن التواتر شرط واجب في قرآنية ما يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم على أنه قرآن، وما دام محتملا لأن يكون متواترا أو آحادا، فلا تثبت بذلك قرآنيته التي يجب أن تكون بطريق قطعي لا احتمال فيه، إذ الظن لا يقوم مقام القطع، على أن المتواتر يجب أن يتصل تواتره في كل عصر، لهذا كله، لا يصح الاكتفاء بما روى آحادا بحمله على أنه كان متواترا في العصر الأول، لعدالة ناقلــه، لأنه يحتمل أن يكــون الراوى قد ذكره في معرض البيان لدليل اعتقده، فيكون مذهبا له ويحتمل أن يكون خبرا عن الرسول ، وعليه فالراوى الواحد إن ذكر ما رواه على أنه قرآن، فان ذلك يعتبر خطأ .

وفيما يرجع إلى الخلاف في الاحتجاج بما روى من القرآن آحادا، فقد ذهب الامام الشافعي رضي الله عنه إلى أنه لا يحتج به في الأحكام الشرعية، وذهب الامام أبو حنيفــة النعمان إلى القول بصحة الاحتجاج بما روى من القرآن آحادا .

دليل الشافعي : احتج الامام الشافعي لما ذهب إليه بأن النبي صلى الله عليه وسلم ، كان مكلفا بالقاء ما أنزل عليه من القرآن على طائفة تقوم الحجة بقولهم، والذين تقوم الحجة بقولهم، لا يتصور فيهم التوافق على عدم نقل ما سمعوه منه صلى الله عليه وسلم، وذلك أمر لم يخالف فيه أحد من المسلمين، لأن القرآن هو المعجزة الدالة على صدقه عليه الصلاة والسلام قطعا ومع عدم بلوغه بخبر التواتر إلى من لم يشاهده، لا يكون حجة قاطعة بالنسبة إليه، فلا يكون حجة عليه في تصديق النبي عليه الصلاة والسلام، فالراوى الواحد إن ذكره على أنه قرآن فانه يكون مخطئا كما تقدم، وإن لم يذكره على أنه قرآن، فقد تردد قوله بين أن يكون خبرا عن النبي، وبين أن يكون مذهبا له، وعلى أى احتمال فلا يكون حجة ، لأن الاحتجاج به، إنما هو باعتبار كونه قرآنا، وقرآنية ما رواه الآحاد لم تثبت ، وعليه فلا يصح الاحتجاج به باعتبار كونه قرآنا، وهذا بخلاف ما روى على أنه خبر فانه يحتج به إذا صرح الراوى بكونه خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم، وإلا فلا يحتج به، فقد أجمع المسلمون على أن كل خبر لم يصرح الراوى بكونه خبرا عن النبي، ليس بحجة في الأحكام .

واحتج الإمام أبو حنيفة لصحة الاحتجاج بما روى من القرآن آحادا، بأن عدم ثبوت قرآنيته، لا يمنع من إجرائه مجرى الأخبار في وجوب العمل به في الأحكام، لأنه لايلزم من انتفاء قرآنيته، انتفاء عموم خبريته .

ورد هذا المذهب بأن الاحتجاج بما روى من القرآن آحادا، إنما هو باعتبار كونه قرآنا لا خبرا، وحيث سقطت قرآنيته، فيجب سقوط الاحتجاج به، وأيضا فان ما رواه الآحاد اذا انتفت قرآنيته، يبقى مترددا بين كونه خبرا عن النبي، وبين كونه مذهبا ورأيا له، وحيث إنه في موضوع هذه المسألة، لم يصرح الراوى بكون ما رواه، سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم،

ولا بكونه رأيا له، فلايحتج به على كلا التقديرين لأن الخبر الذى لم يصرح الراوى بسماعه من الرسول، لايحتج به وكذلك على تقدير كونه مذهبا له، لا يحتج به على ما فيه من الخلاف.

هذا وقد اختار الامام الآمدى مذهب الامام الشافعى، بينما صحح الامام ابن السبكى مذهب الامام أبى حنيفة النعمان.

والذى يقتضيه النظر، أن التحقيق، هو ما ذهب إليه الامام الشافعى من عدم صحة الاحتجاج بما روى من القرآن آحادا، وذلك لأن الذى يروى آحادا لا يخرج عن ثلاث احتمالات:

1 ـــ قرآنيته، وهذه لم تثبت فلا يكون حجة.

2 ـــ خبريته، والخبر الذى لم يصرح الراوى بسماعه من الرسول لا يحتج به، وفى هذا الموضوع لم يصرح الراوى بشىء من ذلك.

3 ـــ كونه رأيا ومذهبا للراوى، وقد جرى الخلاف فى الاحتجاج به.

وليس هناك احتمال آخر، وبناء على هذه الاحتمالات الثلاثة فلا يحتج بما روى آحادا لأنه على تقدير كونه قرآنا، لا يحتج به لعدم ثبوته بالتواتر الذى هو شرط لازم فى صحة الاحتجاج بما يروى قرآنا، وعلى تقدير كونه خبرا كذلك، لا يجوز الاحتجاج به، لأن شرطه أن يصرح الراوى بسماعه من الرسول، وهذا لم يصرح فيه الراوى بسماعه من الرسول، وعلى تقدير كونه مذهبا للراوى، فلا يجب تقليده فى ذلك فيتحصل من هذا أن ما يروى آحادا من القرآن ليس بحجة.

البسملة: البسملة وهى (بسم الله الرحمن الرحيم)، قد أفردت بالبحث نظرا للخلاف الذى جرى فى قرآنيتها، إلا أنه رفعا للالتباس يجب تحرير محل الخلاف فيها.

فقد أجمع المسلمون على أن البسملة من القرآن فى سورة النمل، وهى قوله تعالى: (انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم ألا تعلوا على وأتونى مسلمين) ولم يخالف فى قرآنيتها أحد من المسلمين.

وأجمعوا أيضا على أنها ليست من القرآن فى أول سورة براءة، وهى قوله تعالى: (براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين) وانما لم تعتبر فى هذه السورة من القرآن إجماعا، لأنها نزلت بالقتال الذى لا تناسبه البسملة المقتضية للرحمة والرفق، بيد أن القتال يقتضى القسوة والشدة، بل هو نفس القسوة والشدة.

هذا كله محل إجماع، ولكنهم اختلفوا فى البسملة من جهة أخرى، وهى اعتبارها قرآنا فى أول كل سورة من سور القرآن، فتتعدد قرآنية البسملة بعدد سوره، أو لا تعتبر قرآنا فى أول كل سورة، فلا تتعدد قرآنيتها، هذه هى نقطة الخلاف، ومن هذه الجهة جرى الخلاف فى قرآنية البسملة على مذهبين:

المذهب الأول للامام الشافعى رضى الله عنه، فقد نقل عنه أنه تردد فى البسملة إلا أن أصحابه اختلفوا فى وجه تردده، فمنهم من حمله على أنه تردد فى كون البسملة من القرآن أو ليست من القرآن، ومنهم من حمله على أنه تردد فى كونها آية مستقلة بنفسها أو هى آية مع أول آية من كل سورة، والأصح الثانى، لأن الامام الشافعى، يقطع بأن البسملة من القرآن، وإنما تردد فى كونها آية برأسها أو هى آية مع أول آية من كل سورة. وهذا هو الذى صح نقله عن الامام الشافعى.

احتج الامام الشافعى لما ذهب إليه من قرآنية البسملة فى أول كل سورة بما يأتى:

1 ـ إنها أنزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أول كل سورة، فقد نقل عن ابن عباس أنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم، لايعرف ختم سورة، وابتداء أخرى حتى ينزل عليه جبريل ببسم الله الرحمن الرحيم، وهذا دليل على أن البسملة أنزلت على الرسول كالقرآن .

2 ـ إنها كانت تكتب بلون خط القرآن في أول كل سورة، متصلة به بحيث لا تتميز عن القرآن، فلولا أن ذلك كان بأمر الرسول، لما وقع السكوت عنه من الصحابة مع ما علم من تصلبهم في الدين وحرصهم على أن لا يلتبس بالقرآن غيره، بل كانوا يحتاطون لذلك أشد الاحتياط حتى لا يختلط بالقرآن ما ليس منه، كما أنكروا إثبات أسامي السور والنقط والشكل مما ليس من القرآن ، حذرا من أن تختلط بالقرآن ، وكل ذلك يدل دلالة يغلب معها الظن بأن البسملة من القرآن في أول كل سورة .

3 ـ قد روى عن أبي عباس أنه قال: سرق الشيطان آية من القرآن لما أن ترك بعضهم قراءة التسمية في أول السورة، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة هذا القول الذي سمى به البسملة آية من القرآن ، فدل على أنها من القرآن في أول كل سورة .

4 ـ ان كتابتها مع القرآن بخط القرآن ، يوهم أنها من القرآن ، والنبي كان يعلم صحة تبادر هذا الوهم، فلو لم تكن من القرآن، لوجب على الرسول بيان ذلك والتصريح بأنها ليست من القرآن وإشاعته، ولنفاه بنص متواتر قاطع لكل توهم أو التباس، وحيث لم يقع شيء من ذلك، دل على أن البسملة من القرآن قطعا في أول كل سورة .

5 ـ ان قرآنية البسملة ثابتة قطعا، للاجماع على أنها من القرآن في سورة النمل وانما الخلاف في كونها من القرآن مرة واحدة، أو مرات في أول كل سورة ، كما كتبت . وحيث ثبت بالاجماع أصل قرآنيتها، فيجب أن لا تخرج عن القرآنية التي ثبتت لها .

المذهب الثاني للقاضي أبي بكر الباقلاني وجماعة من الأصوليين، قالوا: ان البسملة ليست آية من القرآن في غير سورة النمل، وانما هي في أول الفاتحة لابتداء الكتاب بها على عادة الله في كتبه ، ولذلك سن للأمة ابتداء الكتب بها، أما في غير الفاتحة فللفصل بين السور، لما روي عن أبي عباس أنه قال: كان رسول الله لا يعرف فصل السور عن غيرها حتى ينزل عليه، بسم الله الرحمن الرحيم، فيكون ذكرها في أوائل السور للفصل والتبرك بها. ومع ذلك فان الباقلاني، لم يحكم بتكفير القائل بأن البسملة من القرآن في غير سورة النمل ، وإنما اعتبره مخطئا لا كافرا، لأن نفيها لم يثبت أيضا بنص صريح متواتر .

واحتج القاضي أبو بكر لما ذهب إليه بأن القرآن لم يثبت الا بطريق قاطع متواتر وهذا غير متحقق في البسملة، إذ لو كانت من القرآن، لوجب على الرسول أن يبين أنها من القرآن بيانا قاطعا للشك والاحتمال، وأيضا فان القرآن نزل معجزة للرسول، وأمر باظهاره إلى قوم تقوم الحجة بقولهم ، وهم أهل التواتر الذين لا يظن بهم التطابق والتوافق على الاخفاء، لأنهم كانوا يبالغون في الاحتياط من أن يختلط بالقرآن غيره مما ليس بقرآن. على أن القاضي أبا بكر، وإن اعترف بأن البسملة منزلة على الرسول عليه الصلاة والسلام مع أول كل سورة، وأنها كتبت مع القرآن بخط القرآن بأمر الرسو
ما ليس بقرآن . ل الا أنه ليس من المستحيل أن ينزل عليه

والأصح من هذا الخلاف، ما ذهب اليه الامام الشافعي من أن البسملة من القرآن. أما ما استدل به القاضي أبو بكر، فقد رد بما يأتي:

إن الرسول نزلت عليه البسملة فى أول كل سورة، وكان عليه الصلاة والسلام، يجلس الى كاتبه ويملى عليه، ويأمره بكتابتها مع القرآن بخط القرآن، وهذه القرائن توهم بل تدل على أن البسملة من القرآن، والنبى لا يخفى عليه شىء من ذلك، وينـزه جانبه الكـريم عن التلبيس على أمته، فلو لم تكن من القرآن لبادر عليه الصلاة والسلام إلى قطع ذلك الوهم، ولرفع كل لبس حتى لا تقع أمته فى الخطأ والضلال، على أن من ألحق ما ليس من القرآن بالقرآن محكوم عليه بالكفر، بخلاف البسملة فمن ألحقها بالقرآن لا يكفر، وما ذاك إلا لأنها من القرآن قطعـا.

وأيضا فان الخلاف فى البسملة لم يقع فى كونها من القرآن حتى يشترط القطع به، لأن ذلك محل اجماع كما تقدم، وانما (تقع) الخلاف فى وضعها آية فى أوائل السور، والقطع فى ذلك غير مشترط، لأنه محل اجتهاد، ولهذا وقع الخلاف فى ذلك من غير تكفير أحد الفريقين للآخر، فالنافى لم يكفر الملحق، كما أن الملحق لم يكفر النافى، لأن المسألة ليست قطعية، بل هى اجتهادية، بدليل وقوع الخلاف فيها بين الصحابة، كما وقع الخلاف بينهم فى عدد الآيات ومقاديرها، لأن ذلك منوط باجتهاد القراء.

والخلاف فى كون البسملة من القرآن أو ليست من القرآن، هو مبنى الخلاف بيـن الفقهاء فى قراءة البسملة فى الصلاة، فمن قال إنها من القرآن فى أول كل سورة، أوجـب قراءتها فى الصلاة، ومن قال: انها ليست من القرآن لم يوجب قراءتها فى الصلاة، فثمرة الخلاف فى البسملة ترجع إلى وجوب قراءتها أو عدم وجوبها فى الصلاة.

المحكم والمتشابه:

المحكم لغة، المتقن الذى لا خلل فيه، يقال أحكم الشىء إذا أتقنه، ومنه قوله تعالى: (كتاب أحكمت آياته)

وفى الاصطلاح يطلق باطلاقين:

1 ــ يطلق على خلاف المنسوخ، فالمحكم من الكتاب أو السنة، هو الذى لم يرد عليه ناسخ، سواء كان ناسخا لغيره أو لم يكن ناسخا، يقال هذه الآية محكمة، أو هذا الحديث محكم إذا لم يطرأ عليهما ناسخ.

2 ــ يطلق ويراد به الواضح البين الذى لايفتقر فى فهم معناه الى غيره، فهو المنكشف انكشافا يزيل الاشكال ويرفع الاحتمال.

المتشابه لغة، ما تماثلت أبعاضه فى الأوصاف، ومنه قولى تعالى (كتابا متشابها مثانى) أى متماثل الأبعاض فى الاعجاز، ويقال تشابه الأمر اذا كان غير محكم.

وفى الاصطلاح، يطلق المتشابه باطلاقين:

1 ــ يطلق ويراد به المنسوخ من الكتاب أو السنة.

2 ــ يطلق ويراد به ما ليس بواضح الدلالة على معناه مما لايتبين المراد به من لفظه، أعم من أن يكون مما يدرك مثله بالبحث والنظر، أو مـما لايـمكـن التوصـل الى ادراكـه، فيدخل فى المتشابه بهذا المعنى كل ما ورد فى صفات الله تعالى مما يوهـم بظاهره الجهـة والتشبيه ويتوقف على التأويل، كما يدخل فيه المجمل كالقرء واللمس، لتردد الأول بين الطهر والحيض والثانى بين المس والوطء، ويدخل فيه أيضا الحروف المقطعة الواردة فى أوائل السور مثل: يس ــ طه ــ حم. وغيرها مما وقع الاختلاف فى المراد منها، حيث قال بعضهم: إنها أسماء لتلك السور، وبعضهم، إنها لتنبيه العرب إلى الاستماع لما يلقى إليهم، لأنها تخالف

عادتهم، فتوقظهم من الغفلة، وبعضهم قال: إنها كناية عن سائر حروف المعجم التي لا يخرج عنها كلام العرب، تنبيها إلى أنه تعالى إنما يخاطبهم بلغتهم وحروفهم، وقد ينبه ببعض الشيء على كله، وبذلك يبطل ما ذهب إليه الحشوية من القول باشتمال القرآن على ما لا معنى له كالحروف المقطعة في أوائل السور، إذ لا يتصور اشتماله على ما لا معنى له في نفسه، لكونه هذيانا ونقصا يتعالى ويتحاشى كلام الله عنه.

وعلى الاطلاقين لكل من المحكم والمتشابه، يكونان متقابلين تقابل الضدين فالمحكم بمعنى خلاف المنسوخ، يقابله المتشابه بمعنى المنسوخ. والمحكم بمعنى الواضح المكشوف المعنى، الذي لا يتطرق إليه احتمال ولا إشكال، يقابله المتشابه، بمعنى ما يتعارض فيه الاحتمال، ولا يتبين المراد من لفظه، وقد ورد في القرآن الكريم كل من المحكم والمتشابه بالاطلاقين لكل منهما.

وعلى الاطلاق الثاني للمحكم والمتشابه مدار كلام المفسرين في معنى قوله تعالى: (هو الذي أنزل عليك الكتاب، منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) فيدخل في معنى المحكم والمتشابه بالمعنى الثاني، ما نبه عليه الحديث الشريف في قوله صلى الله عليه وسلم: الحلال بين والحرام بين، وبينهما أمور متشابهات: فيكون البين هو المحكم، والغير البين، هو المتشابه. فيشمل المحكم كل ما كان واضحا من ناسخ، ومبين، ومؤول، ومخصص، ومقيد، وغيرها مما هو واضح مكشوف، كما ان المتشابه يدخل فيه المنسوخ، وما كان غير واضح من مجمل، وظاهر، وعام ومطلق، قبل معرفة مبيناتها.

ثم إن المحكم أكثر من المتشابه، لقوله تعالى: (هن أم الكتاب) لأن المحكم من الآيات إذا كان أم الكتاب، فيكون هو المعظم والأكثر، لأن أم الشيء معظمه وعامته، والأم أيضا الأصل، فيكون المتشابه هو القليل، فقوله تعالى: (وأخر متشابهات) دال على قلتها، وأيضا فلو كان المتشابه كثيرا، لكان الاشكال والاجمال كثيرا، وذلك لا يلتئم مع كون القرآن بيانا لقوله تعالى: (هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين) وقوله: (هدى للمتقين) اذ القرآن إنما نزل ليرفع الاختلاف الواقع بين الناس، وليوضح لهم المشكل، وليزيل الالتباس، ويقضي على الحيرة، فلو كان المشكل الملتبس كثيرا، لما كان القرآن بيانا وهدى للناس، فدل هذا على أن المتشابه ليس بكثير في الشريعة الاسلامية بل لولا الدليل الذي أثبت أن في القرآن متشابها، لما صح القول به إطلاقا، إلا أن ما جاء فيه من ذلك لايتعلق بالمكلفين حكم من جهة زائد على الايمان به، وإقراره كما جاء. فعليهم أن يؤمنوا به كما جاء، وليس عليهم الخوض في معناه، لأنه فوق طاقتهم، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها.

تنوع المتشابه: يتنوع المتشابه إلى نوعين:

أولا ـــ المتشابه الحقيقي، وهو المراد من قوله تعالى: (وأخر متشابهات) وهذا النوع لم يجعل الله للعباد سبيلا إلى فهم معناه وإدراكه، لأنه لم ينصب لهم دليلا على معرفة المراد منه، وحظ المجتهد في أصول الشريعة إذا تقصاها وجمع أطرافها من غير أن يجد فيها ما يوضح له معنى المتشابه، ولا ما يدل على مقصوده ومغزاه، أن يؤمن به كما ورد، وليس عليه أن يخوض في مدلوله لأنه لا يكون كذلك إلا فيما لا يتعلق به تكليف. فالواجب هو الايمان بجميع الآيات التي ورد فيها المتشابه، مع تنزيهه تعالى عمالا يليق به مما تقتضيه ظواهرها المنافية للألوهية والربوبية فالآيات نزلت على الرسول قطعا، وفيها ما يقتضي الجهة، واليد والوجه والعين والمجيء، والاستعلاء ونحو ذلك مما ينزه عنه الباري تعالى، فيجب الايمان بها مع تنزيهه تعالى عن كل ما لا يليق بألوهيته وربوبيته، مثل قوله تعالى: (ويبقى وجه ربك) وقوله: (خلقت بيدي) وقوله: (واصنع الفلك بأعيننا) وقوله: (الرحمن على العرش استوى)

وقوله: (وجاء ربك والملك صفا صفا) الى غير ذلك من الآيات. فاذا لم يرد في بيانها قرآن صريح ، ولا حديث صحيح، ولا اجماع قاطع، فلا يجوز الخوض في معناها . ولهذا قال الله تعالى: (والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا) فالكلام في مراد الله تعالى من تلك المتشابهات من غير دليل، إن هو الا تجرؤ وتسور على ما لا سبيل إلى علمه وادراك مغزاه، وذلك أمر غير محمود، لذلك لم يتعرض السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ممن يقتدى بهم لهذه الأشياء ولا تكلموا فيها بما يقتضي تعيين تأويل خاص من غير دليل، وهم الاسوة والقدوة في ذلك ، مصداقا لقوله تعالى: (والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا) بل منعوا وحرموا الخوض فيه والتعرض له بالتأويل، لقوله تعالى : (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله).

أما الخلف، فقد تعرضوا له بالاجتهاد والتأويل ، حيث أولوا جميع الآيات والأحاديث الواردة في التشبيه بما يناسب مقام الربوبية، وكذا حروف المعجم الواردة في أوائل السور.

فمنهم من حملها على أنها أسماء لتلك السور حتى تعرف بها .

ومنهم من قال: ان المراد بها جمع دواعي العرب الى الاستماع، لأنها تخالف عادتهم فتوقظهم من الغفلة حتى تصرف قلوبهم الى الاصغاء .

ومنهم من قال: إنها ذكرت للكناية عن سائر حروف المعجم التي لا يخرج عنها كلام العرب تنبيها على أنه لم يخاطبهم إلا بلغتهم وحروفهم، إذ قد ينبه ببعض الشيء على كله .

النوع الثاني ـــ المتشابه الذي يكون محلا للتأويل، ومجالا للاجتهاد، إذ به يمكن التوصل الى اكتشاف المراد منه ، الا أنه لا سبيل الى تأويله، الا استنادا الى الكتاب او السنة أو الاجماع، فبهذه الأدلة يمكن للمجتهد ان يبين المتشابه من مجمل أو عام أو مطلق ، أو ظاهر أو غير ذلك، ويختلف ذلك باختلاف المجتهدين من حيث المقدرة وبذل المجهود والاعتدال ، فالمجتهد المقتدر الذي بذل المجهود من غير أن تستهويه الأغراض والأهواء ، قد يصل إلى معرفة المراد من اللفظ، فيكون واضحا بالنسبة إليه، أما القاصر أو المقصر او المنحرف الذي تستهويه الأغراض والأهواء، فمن شأنه أن يزيغ عن الحقيقة، إذ يشتبه عليه الأمر ، فلا يصل إلى إدراك المراد الحقيقي من اللفظ، لذا كان هذا النوع متشابها إضافيا، فهو بالنظر إلى الأول يصح أن يعتبر محكما، وبالنظر إلى الثاني يعتبر متشابها غامضا .

اشتمال القرآن على الفاظ عجمية :

أنزل الله القرآن على رسوله الكريم ، لافهام العباد ما يجب عليهم اعتقاده في جانب الله تعالى، وما يجب عليهم القيام به من أمور الدين والدنيا، لضبط علاقة العباد بخالقهم، ولتنظيم حياتهم الاجتماعية، من حيث الزواج والطلاق وسائر أنواع المعاملات ، وأنزل الله القرآن أيضا لاعجاز الخلق عن الاتيان بمثله للدلالة على صدق الرسول في نبوته ورسالته ، وعلى صدقه فيما يخبر به عن ربه .

لهذا كان القرآن مصدر الهداية والارشاد، ومنبع كل خير للانسان في معاشه ومعاده، فهو الدليل الأصلي، والمرجع الأساسي الذي تستقى منه جميع الأحكام التشريعية .

هذه منزلة القرآن بالنسبة للانسان ، فالشارع انما قصد من وضع الشريعة الافهام ورفع الالتباس وازالة الابهام ، فأنزل القرآن باللغة العربية على الرسول العربي ، لذا وجب

النظر فى تفهم معانى القرآن وادراكها من طريق اللغة العربية، من غير تدخل فى ذلك لنغة أعجمية، ومن هذه الجهـــة تطرق علماء الأصول إلى الكلام على اشتمال القرآن على ألفاظ عجمية ليست من وضع العرب ولا من لغتهم، بيد أن العرب كانوا يستعملون ألفاظا عجمية، ويدرجونها فى لغتهم، فتصير معربة .

المعرب. كل لفظ من أصل وضع العجم، تكلمت به العرب واستعملته وتداولته فيمـا بينها وجرى ذلك فى خطابها وفهمت معناه، يفصل فيه بين ما كان منه علما ، أو اسم جنس:

أما العلم، كابرهيم وادريس واسمعيل واسحق ونحو ذلك، فليس من المعرب ، ولا يدعا معربـا، لأن أسماء الأعلام التى وضعت بوضع خاص لمعنى معين ، لا تختلف باختلاف الألسن، فلا يختص استعمالها بلغة دون أخرى، وبناء عليه، فقد اتفق العلماء على أن العلم الذى من أصل وضع العجم اذا استعملته العرب وتداولته فيما بينها، لايصير بذلك معربا ، كمـا اتفقوا على أنه وارد فى القرآن من غير خلاف .

وأما اسم الجنس، فهو المعرب حقيقة، وهو الذى قال فيه ابن السبكى: المعرب لفظ غير علم استعملته العرب فى معنى وضع له فى غير لغتهم، فكل لفظ عجمى ليس بعلم إذا تكلمت به العرب وجرى فى خطابها وتداولته فيما بينها وفهمت معناه، فانه يصير من كلامها ولغتها، ولهذا لاتدعه غالبا على ما كان عليه عند العجم ، بل تغيره بحسب ما يقتضيه نطقهـا ومخارج ألفاظها وأوزانها، فلا تتركه على حاله الاول عند العجم، وهكذا تصير تلك الألفاظ معهودة عند العرب فى تداولها واستعمالاتها الخاصة، ولا خلاف بين العلماء فى أن ما استعملته العرب من ذلك يكون معربا، وإنما جرى الخلاف بينهم فى ورود المعرب بهذا المعنى فى القرآن الكريم على مذهبين :

المذهب الأول لابن عباس وعكرمة وغيرهما، قالوا: إن المعرب وارد فى القرآن واستدلوا لذلك بالنقل والعقل :

أما النقل، فقد ورد فى القرآن مشكاة، لقوله تعالى: (مثل نوره كمشكاة فيها مصباح) وهى هندية اسم للكوة الغير النافذة ، وورد فيه قسطاس، وهى رومية اسم للميزان، لقوله تعالى: (وزنوا بالقسطاس المستقيم)، وورد فيه استبرق وهى فارسية اسم للديباج الغليظ، لقوله تعالى: (من استبرق وجنى الجنتين دان) إلى غير ذلك من الألفاظ العجمية التى وردت فـــى القرآن .

وأما العقل، فـــان اللفظ العجمى إذا استعملته العرب فى محاوراتها، وتداولته فيمـــا بينها، وجرى ذلك على ألسنتها مع فهم معناه، فانه يصير من لغتهـا ، وبذلك يصبح عربيـا كسائر الألفاظ التى وضعتها العرب نفسها ، لذلك لا تدعه على ما كان عليه عند العجم، إلا إذا كانت حروفه فى المخارج كحروف العرب ، وأوزانها كأوزان العرب، أما إذا لم تكن حروفه كحروف العرب، أو كان بعضها كذلك دون البعض، فلابد أن ترده الى حروفها، ولا تقبله على ما هو عليه عند العجم أصلا، وأما إذا لم تكن أوزانه كأوزان العرب، فمن الكلمات ما تتركه على حاله فى كلام العجم، ومنها ما تتصرف فيه بالتغيير ، كما تتصرف فى كلامها ، واذا فعلت ذلك، صارت تلك الكلمات مضمومة إلى كـــلامها كالألفاظ المرتجلة، والأوزان المبتدأة لها ، وهذا أمر لا نزاع فيه عند أهل العربية، وعليه، فالقرآن الوارد على لســـان العرب باللغـــة العربية، اذا اشتمل على بعض الكلمات العجمية المستعملة لدى العرب، لا يخرجه ذلك عـــن كونه عربيا، ولا عن صحة إطلاق هذا الاسم عليه ، لذلك كان لا مانع من ورودها فى القرآن الكريم.

المذهب الثاني، للامام الشافعي، وابن جرير ، والأكثر من العلماء ، قالوا لا يجوز أن يرد المعرب في القرآن، واستدلوا لما ذهبوا اليه بالنقل والعقل أيضا :

أما النقل، فقد قال الله تعالى في كتابه العزيز: (انا أنزلناه قرآنا عربيا) وقال : (بلسان عربي مبين) وقال : (لسان الذى يلحدون اليه أعجمي ، وهذا لسان عربي مبين) الى غير ذلك من الآيات التي تدل على أن القرآن عربي، وبلسان العرب، لا أنه أعجمي ولا بلسان العجم .

وأما العقل، فقد قالوا: لو اشتمل القرآن على ألفاظ عجمية، لما كان عربيا محضا، بل يكون عربيا وعجميا ، وأيضا فانه يلزم من انتفاء عربية الجزء، انتفاء عربية الكل، مع أن ذلك باطل بدليل ما تقدم من الآيات الدالة باطلاقها وعمومها على أن القرآن عربي ، وأنه نزل بلسان العرب .

هذان مذهبان، متقابلان تقابل النقيضين، لأن أولهما يقول : المعرب وارد في القرآن وثانيهما يقول: انه ليس بوارد في القرآن، وكل مذهب من المذهبين أيده أصحابه بما تقدم شرحه من الأدلة .

انتقاد ما احتج به المثبتون . قد انتقد النافون ما احتج به المثبتون بما يأتي :

أما فيما يرجع إلى النقل، فقد قالوا: إن ما ورد من ذلك في القرآن : كمشكاة، وقسطاس واستبرق، ليس بعجمي محض، بل ذلك مما اتفقت فيه اللغات كالصابون ، فهي لغة فارسية وعربية ايضا، وقال البعض منهم، ان تلك الألفاظ من أصل وضع العرب، ثم نقلها عنهم العجم، بعد أن أحدثوا فيها بعض تغيير، كما غير العبرانيون كلمة الاله والناس ، فقالوا: لاهوت وناسوت فهي في الأصل عربية، وعليه، فيبطل الاستدلال بتلك الآيات على ورود المعرب في القرآن .

وأما فيما يرجع إلى العقل، فقد قالوا: إن القرآن أنزل على لسان معهود العرب في الفاظها الخاصة، وأساليب معانيها، ويجب أن يفهم القرآن من لسان العرب الخالص ، لا من لسان مختلط بين عربي وعجمي، وبذلك يبطل ورود المعرب في القرآن .

والتحقيق المعتمد من هذا الخلاف، هو ما ذهب اليه المثبتون من ورود المعرب في القرآن لما تقدم من دليلي النقل والعقل. أما أدلة النافين لورود المعرب في القرآن فقد ردت بما يأتي :

1 ـــ فيما يرجع الى أن القرآن أنزل بلسان عربي لقوله تعالى: (ان أنزلناه قرآنا عربيا) وقوله: (بلسان عربي مبين) وغيرهما من الآيات، قد رد بأن الألفاظ العجمية ، إذا استعملتها العرب وجرت على لسانها، وتداولتها فيما بينها، فانها تصير من كلامها ولغتها، وبذلك تكون عربية ، فورودها في القرآن بعد هذا كله، لا يخرجه عن كونه عربيا، ولا يصح أن يقال: إن القرآن اشتمل على ألفاظ عجمية وأيضا فان المراد من كون القرآن نزل بلسان العرب، أنه عربي في نظمه وتركيبه وأسلوبه وبلاغته، بحيث يفهم معنى القرآن من لسان العرب وأسلوبهم وما عهد لديهم، بقطع النظر عن أن تكون بعض مفردات الألفاظ منقولة لهم من لغة أجنبية بعد أن أدرجوها في لغتهم، أو تكون مرتجلة لهم فابتدؤا وضعها واخترعوا أوزانها، لأن النظر إلى المفردات لا تنبني عليه أية ثمرة كما تقدم .

2 ـــ وفيما يرجع إلى الدليل العقلي، قد رد بأن الألفاظ العجمية التي أدخلتها العرب في لغتها وتداولتها في كلامها، وفهمت معانيها ، تصير عربية كالألفاظ التي ارتجلتها وابتدأت وضعها، فورودها في القرآن بعد ذلك، لا يعتبر معه القرآن مشتملا على ألفاظ عجمية حتى يكون

منافيا لما دلت عليه الآيات السابقة من كون القرآن أنزل بلسان العرب، وتبطل أيضا الدعوى التى تقول: إن انتفاء العربية عن جزء من القرآن يستلزم انتفاء العربية عن الكل، إذ العربية لم تنتف عن القرآن أصلالا عن جزئه ولا عن كله .

3 ــ وفيما يرجع إلى انتقادهم للدليل النقلي الذى احتج بــه المثبتون، كمشكــاة وقسطاس واستبرق، من أنه مما اتفقت فيه اللغات كالصابون، قد رد بأن ذلك نادر ، لأن الذى ورد منه هو الصابون دون غيره، والنادر لا حكم له، فلا يحكم به على الغالب الكثير، وأبعد من هذا كله، القول بأن تلك الألفاظ كانت في الأصل عربية، وأن العرب هم الذين ابتدؤا وضعها ثم نقلها العجم عنهم، لأن ذلك تكلف ظاهر، إذ لا دليل عليه قطعا .

4 ــ وفيما يرجع إلى انتقادهم للدليل العقلى، من أنه يلزم عليه أن يفهم القرآن من لسان مختلط بين عربى وعجمى، قد رد بما تقدم شرحه من أن اشتمال القرآن على المعرب لا يلزم عليه أن يكون أعجميا وعربيا، بل هو عربى محض، ولاعجمة فيه أصلا، اذ بالتعريب صار الكل عربيا .

ترجمة القرآن : لقد أرسل الله إلى خلقه في فترات مختلفة رسلا ليبلغوا إلى عباده رسائله المقتضية لتكليفهم بما يجب عليهم اعتقاده فى جانب الله من التقديس والتنزيه، وبما يجب عليهم القيام به من الأعمال الدينية والدنيوية، وكانت تلك الرسائل الربانيـــة، تبشرهم بالثواب ان امتثلوا وأطاعوا، وتنذرهم بالعقاب ان هم خالفوا وعصوا، قال تعالى : (رســلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وقال : (وما كنا معذبين حتـــى نبعث رسولا) وهكذاأدوا رسائل ربهم وبشروا قومهم بالثواب وانذروهم بالعقاب ، ولتسهيل مهمة الرسل فى تبليغ شرائع الله إلى خلقه، اقتضت حكمته تعالى أن يرسل إلى كل قوم رسولا منهم، ليبلغهم رسالة ربهم بلغتهم ويخاطبهم بلسانهم، حتى يفهموا منه ما يلقيه إليهم من التكاليف التي يسعدون بامتثالها، ويشقون بمخالفتها؟ قال تعالى : (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم فيضل الله من يشاء ويهدى من يشاء) .

هكذا جرت الحكمة الالهية فى ارسال الرسل الى العباد الى أن ختم رسائله الى خلقه برسالة محمد صلى الله عليه وسلم، فأرسله الى قومه بلغتهم، وأنزل عليه كتابه الكريم بلسانهم ولكن رسالة محمد لم تكن مقصورة على قوم محمد وهم العرب، بل كانت عامة لهم ولجميع الناس من عرب وعجم وغيرهم، قال تعالى: (وما أرسلناك الا كافة للناس بشيرا ونذيرا) وقـــال : (قل يأيها الناس انى رسول الله اليكم جميعا) بل ان الرسول العربـــي قد بعثه الى جميـــع الثقلين من الانس والجن .

كان النبى عليه الصلاة والسلام، عربيا، لأنه من قريش وهم عرب، وبعث بلغة العرب ونزل عليه القرآن بلسان العرب، وإبلاغ رسالته إلى العرب أمر ممكن وواضح، لكن إبلاغها الى من لا يحسنون العربية من عجم وغيرهم، أمر من الصعوبة والعسر، بحيث لا يمكن تحقيقه، لأنه من المستحيل فى مجارى العادات أن يفهم العجمى لغة العربى، وهذا ما دعى إلى النظر فـــي الوسيلة التى يمكن بها إبلاغ الرسالة العربية إلى الأمم العجمية حتى يفهموها .

لقد تقرر أن العالم الاسلامى أكثره غير عربى، وأكثر الأمم الأعجمية لاتعرف العربية، ولا تحسن قراءة النص العربى الذى نزل على النبى العربى، بيد أن الرسالة العربية، يجب ابلاغها الى الناس عامة، فكما يجب ابلاغها الى العرب، يجب ابلاغها الى من لا يعرفون العربية من عجم وغيرهم، ولا يمكن فى هذا الصدد أن يتصور العقل طريقا توصل الى هذه الغاية الاواحدا من أمرين :

الأمر الأول — تعريب جميع الأمم الأعجمية حتى يمكن لها أن تفهم الشريعة الاسلامية من منبعها ومصدرها وهو القرآن الكريم، وهذا أمر حلو ولذيذ يتمناه كل مسلم . فكل مسلم يودلو ان اللغة العربية، عمت العالم كله، لتصبح لغة التفاهم والتخاطب، ولغة التأليف والتراسل، ولغة العلم والفنون، ويود كل مسلم أن يصبح جميع المسلمين وغيرهم قادرين على فهم القرآن الكريم بنظمه العربي، وقادرين على النطق به، وقادرين على استنباط الأحكام الشرعية من منبعها النقي الطاهر، ولكن أنى لهذا الحلم اللذيذ أن يتحقق ، انه أمر مستحيل قطعا .

ودليل هذه الاستحالة، أن غالب الأمم الاسلامية الغير العربية التي اعتنقت الاسلام في أول عهده، وريعان شبابه، لا تزال محتفظة بلغاتها، فلم تؤثر فيها العربية ولا تخلت عن لغاتها، سواء منها الراقية أو المنحطة، مع أنها اعتنقت الاسلام منذ أربعة عشرقرنا تقريبا ، فبلاد السودان مع اختلاطها بالقبائل العربية، وكذا بلاد الفرس والترك مع مجاورتهم للبلاد العربية، لا يزال أهلها محتفظين بلغاتهم على اعتناقهم للاسلام في أول عهده، بل الأمة التركية، كانت هي الماسكة بزمام شئون الدولة الاسلامية وكانت حامية الاسلام واختلطت بالأمم العربية لمالها معها من الجوار، ولسيطرتها على الخلافة فيها، ومع ذلك لا تزال باقية على لغتها العجمية، ولا يوجد فيها من يحسن العربية ويتقنها إلا أفراد قليلون ، يوجد أمثالهم في الأمم الفرنسية والانجليزية والألمانية، وغيرها من الأمم الأوربية والأمريكية .

هذا مع الاختلاط في المرافق ومع الجوار، واتحاد الحكومة والحكام، فكيف يمكن بعد ذلك تعريب الأمم الأخرى المختلفة من هنود ، وجاويين وصينيين ويابانيين، وجراكسة وغيرهم ممن اعتنقوا الاسلام، بل وكيف يمكن تعريب أمم العالم التي لم تعتنق الاسلام بعد حتى يمكن لأهلها أن يتفهموا تعاليم الاسلام ومبادئه وأصوله من القرآن العربي، إن هذا أمر مستحيل، واستحالته ملموسة، ولايمكن التردد فيها ولادفعها بوجه من الوجوه ، فالذهاب الى القول بأن تعريب الأمم هو الوسيلة إلى تفهم الشريعة الاسلامية من القرآن، إن هو إلا وهم وجنون .

وإذا تبين أن تعريب الأمم، لا سبيل إليه، وأنه لا يمكن تحققه، فقد بطل اعتبار هذه الوسيلة طريقة إلى معرفة الشريعة الاسلامية، وتفهمها من القرآن، فلم يبق إلا النظر في الأمر الثاني .

الأمر الثاني، ترجمة القرآن الى اللغات الأعجمية ، حتى يمكن لأهلها أن يتفهموا الشريعة الاسلامية من القرآن، وهذا أمر قد وقع فيه خلاف كبير بين علماء الاسلام منذ امد بعيد، وانقسموا في ذلك الى فريقين : فريق يجيز ترجمة القرآن الى اللغات المختلفة، وفريق يمنع ذلك .

أولا — الفريق الذي يجيز ترجمة القرآن، احتجوا لذلك بالأدلة الآتية :

1 — ماروى من أن أهل فارس كتبوا إلى سلمان الفارسي أن يكتب لهم الفاتحة بالفارسية فكتبها لهم، وكانوا يقرؤن ذلك في الصلاة، حتى لانت ألسنتهم للعربية، بعدما عرض ذلك على النبي صلى الله عليه وسلم، فلم ينكره عليه، وذلك دليل الجواز، لأن تقريره صلى الله عليه وسلم، دليل على الجواز .

2 — يرى الامام أبو حنيفة أن الصلاة تجوز بالفارسية أو بغيرها مطلقا حتى لمن يحسن العربية، أما صاحباه: أبو يوسف ومحمد بن الحسن، فقد قالا : ان ذلك لا يجوز الا لمن لا يحسن العربية، وذلك مقتض لجواز الترجمة، واستند الامام أبو حنيفة في ذلك إلى قوله تعالى: (وانه لفي زبر الأولين) والضمير يعود الى القرآن، وانما كان في الزبر بلغتها ، لا بهذه اللغة، والى قوله تعالى : (ان هذا لفي الصحف الأولى صحف ابرهيم وموسى) والاشارة

الى القرآن، وصحف ابرهيم كانت بالسريانية، وصحف موسى كانت بالعبرانية ، فدل على أنه كان فى تلك الصحف قرآنا وان لم يكن عربيا. وهذا لا ينافي ما تدل عليه الآيات القرآنية من انزاله بلسان العرب فى قوله تعالى: انا أنزلناه قرآنا عربيا) وغيرها من الآيات ، اذ لا دلالة فيها على حصر القرآن فى العربية، بل قد يكون بلسان العرب، وهو ما أنزل على محمد، وقد يكون بلسان العجم، كما فى زبر الأولين وصحف ابرهيم وموسى .

3 ـــ إن رسالة محمد عليه الصلاة والسلام، جاءت عامة لجميع البشر، ولم تكن خاصة بالعرب وحدهم، قال تعالى: (وما أرسلناك الا كافة للناس بشيرا ونذيرا) وقال (تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا) وقال صلى الله عليه وسلم: بعثت الى الناس عامة .

ومع هذا فالقرآن إنما أنزل بلغة الرسول ولغة قومه، تيسيرا للدعوة، ليقوم بابلاغه إلى العرب، وهم يقومون بابلاغه إلى غيرهم من الأمم العجمية، ولايكون ذلك إلا من طريق الترجمة، لأن تعريب الأمم لا يمكن كما تقدم .

فقد قال ابن حجر نقلا عن ابن بطال: ان الوحى كله متلوا أو غير متلو، انما نزل بلسان العرب، ولايرد على هذا، كون النبى صلى الله عليه وسلم، بعث إلى الناس كافة، عربا وعجما وغيرهم لأن اللسان الذى نزل به الوحى عربى، وهو يبلغه إلى طوائف العرب، وهم يترجمونه لغير العرب بألسنتهم .

ثانيا ـــ الفريق الذى يمنع ترجمة القرآن، استدلوا لذلك بالأدلة الآتية :

1 ـــ إن القرآن معجز فلا يمكن أن يترجم، لأن الترجمة ينعدم معها الاعجاز قطعا، ولا يمكن أن تحافظ على وجوه الاعجاز التى امتاز بها القرآن فى سمو بلاغته وقوة تعبيره، وجزالة معانيه الى غير ذلك .

2 ـــ ان القرآن فيه كلمات لامقابل لها فى اللغات الأخرى، فيضطر المترجم الى أن يدل على معانيها بكلمات لا تخلو من التغيير، وعليه فلا تجوز ترجمة القرآن .

3 ـــ إن ترجمة القرآن ترجمة حرفية لا تمكن فيلتجىء المترجم إلى نقل المعانى التى يفهمها، أو يفهمها غيره من العلماء، وذلك لا يسمى قرآنا، ولا يصح أن يعتبر نصا شرعيا تستخرج منه الأحكام .

4 ـــ إن نظم القرآن يحمل من القوة والجزالة والروعة والطلاوة واللذة والتأثير فى النفوس ما لا يمكن للترجمة أن تحافظ عليه ، فلو اعتمدت الترجمة لحرم قارئها من ذلك كله ، اذ لا يجد فيها القارىء شيئا من ذلك .

5 ـــ إن بعض الألفاظ العربية فى نظم القرآن، يجب أن يسلط عليها التأويل طبقا لما يقتضيه الدليل العقلى، وهذا لايمكن مع الترجمة .

تلك أدلة المجيزين، وهذه شبه المانعين وحججهم، وقبل البث فى هذا الخلاف يجب عرض ما قرره الشاطبى فى موافقاته فى هذا الموضوع حيث قال :

للغة العرب من حيث هى ألفاظ دالة على معان، نظران :

أحدهما من جهة كونها ألفاظا وعبارات مطلقة دالة على معان مطلقة وهى الدلالة الأصلية.

والثانى من جهة كونها ألفاظا وعبارات مقيدة دالة على معان خادمة، وهى الدلالة التابعة.

فالجهة الأولى، يشترك فيها جميع الألسن ، واليها تنتهى مقاصد المتكلمين ، ولا تختص بأمة دون أخرى، فانه اذا حصل فى الوجود فعل لزيد مثلا كالقيام، ثم أراد كل صاحب لسان

الاخبار عن زيد بالقيام، تأتى له ما أراد من غير كلفة، ومن هذه الجهة يمكن فى لسان العرب الاخبار عن أقوال الأولين ممن ليسوا من أهل اللغة العربية وحكاية كلامهم، ويتأتى فى لسان العجم حكاية أقوال العرب والاخبار عنها، وهذا لا إشكال فيه .

وأما الجهة الثانية، فهى التى يختص بها لسان العرب فى تلك الحكاية وذلك الاخبار، فان كل خبر يقتضى فى هذه الجهة أمورا خادمة لذلك الاخبار، بحسب المخبر والمخبر عنه والمخبر به، ونفس الاخبار فى الحال والمساق، ونوع الأسلوب من الايضاح والاخفاء، والايجاز والاطناب وغير ذلك، فانه يقال فى ابتداء الاخبار: قام زيد، إن لم تكن هناك عناية بالمخبر عنه بل بالخبر، فان كانت العناية بالمخبر عنه قيل: زيد قائم. وفى جواب السؤال أو ما هو بمنزلة السؤال: إن زيدا قام، وفى جواب المنكر لقيامه: والله إن زيدا قام، وفى إخبار من يتوقع قيامه والاخبار بقيامه: قد قام زيد، أو زيد قد قام. وفى التنكيت على من ينكر: إنما قام زيد. ثم يتنوع أيضا بحسب تعظيم المخبر عنه أو تحقيره، وبحسب الكناية عنه والتصريح به، وبحسب ما يقصد فى مساق الاخبار وما يعطيه مقتضى الحال، إلى غير ذلك من الأمور التى لا يمكن حصرها، وجميع ذلك دائر حول الاخبار عن زيد بالقيام، فمثل هذه التصرفات التى يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها، ليست هى المقصود الأصلى، ولكنها من مكملاته ومتمماته .

ثم قال الشاطبى: وإذا ثبت هذا فلا يمكن من اعتبر هذا الوجه الأخير أن يترجم كلاما من الكلام العربى بكلام العجم على حال، فضلا عن أن يترجَم القرآن، ويُنقَل إلى لسان غير عربى الا مع فرض استواء اللسانين فى اعتباره عينا، كما اذا استوى اللسانان فى استعمال ما تقدم تمثيله ونحوه، وإذا ثبت ذلك أمكن أن يترجم أحدهما إلى الآخر، واثبات مثل هذا بوجه بين، عسير جدا .

ثم قال: وقد نفى ابن قتيبة إمكان الترجمة فى القرآن، يعنى على هذا الوجه الثانى، فأما الوجه الأول فهو ممكن، ومن جهته صح تفسير القرآن وبيان معناه للعامة ومن ليس لهم فهم يقوى على تحصيل معانيه، وكان ذلك جائزا باتفاق أهل الاسلام، فصار هذا الاتفاق حجة فى صحة الترجمة على المعنى الأصلى .

هكذا يقرر الشاطبى أن ترجمة القرآن باعتبار دلالته على أصل المعنى الذى يدل عليه التركيب، أمر مجمع عليه، لأنه اذا جاز للمفسر اجماعا أن يفسر القرآن ويبين معناه للعامة ومن ليس لهم فهم يقوى على تحصيل معانيه، فلا مانع من أن يجرى ذلك فى الترجمة، لأن التفسير ما هو الا ألفاظ تبين معانى القرآن وأغراضه، وليست هى ألفاظ القرآن قطعا، وقد يكون المفسر مخطئا فى بيان معانى المفردات، وقد يكون مخطئا فى بيان المعانى التى يدل عليها التركيب ولا يمكن أن تدعى العصمة لأى مفسر كان، ومع ذلك فقد احتمل جواز هذا الخطأ، فيجب أن يحتمل جواز الخطأ فى الترجمة كما احتمل فى التفسير، اذ لا فرق بين المفسر والمترجم الا أن ذلك يضع فى بيان معنى اللفظ العربى لفظا عربيا آخر، وهذا يضع فى موضعه لفظا أعجميا .

على أن احتمال ذلك فى الترجمة، يجب أن يحظى بالاولوية، تحقيقا لنشر الاسلام، وابلاغ تعاليمه وأحكامه الى جميع البشر، اذ لا وسيلة الى ذلك الا الترجمة .

المفسر إذا عرض له لفظ مشترك، أو عرضت له جملة يختلف معناها باختلاف الظروف وأوجه الاعراب أو عرض له لفظ يجب تأويله للدليل العقلى الذى قام على استحالة بقائه على ظاهره، فانه يختار معنى من معانى الأسماء المشتركة، ومعنى من معانى التركيب، وتأويلا يؤيده الدليل، ثم يعبر عنه بالعربية ويجب أن لا يمنع المترجم من ذلك إذا عرض له شىء مما ذكر،

إذ لا فرق بين المفسر والمترجم، فكل ما جاز للمفسر، لامانع من جوازه للمترجم، ثم إن المختار لهما قد يكون هو المراد لله تعالى، وقد يكون غيره، ولكن ما دام ذلك جائزا للمفسر فلا مانع من جوازه للمترجم أيضا، إذ جميع المحذورات التى تخشى من الترجمة فيما تقدم، موجودة فى التفسير باللفظ العربى نفسه، وقد أجمعت الأمةعلى عدم لزوم التحاشى عن هذه المحذورات فى التفسير، فيلزم أن لا تمنع فى الترجمة أيضا، لأنه لا فرق بين التعبير باللفظ العربى والتعبير باللفظ العجمى عن المراد بتلك الآيات، إذا كان المفسر والمترجم مستكملين للشروط الواجبة والمؤهلات اللازمة .

أما المعنى التبعى المتضمن لخصائص الاعجاز، ولأنواع البلاغة التى يقتضيها المقام، والتى بها يرتقى الكلام الى درجة الاعجاز ، فلا يمكن نقلها ولا التعبير عنها بالعربية ولا بالعجمية، وبذلك يصير نقل الآيات القرآنية المعجزة إلى التفسير أو الترجمة أمـــرا مستحيلا، لأن الخصائص التى بها يقع الاعجاز تقتضى أن التفسير والترجمة يحملان معهما خصائص الاعجاز، مع أن الاعجاز، ليس فى طوق البشر ولا فى استطاعتهم التصرف فيه، وعلى هذا، فالقرآن باعتبار قوة تعبيره ورقى أسلوبه، وجزالة معانيه إلى ما يتضمنه من فصاحة وبلاغة ومزايا، لا يمكـــن تفسيره وترجمته من هذه الجهة، ولا يجوز ذلك إطلاقا، لأن جميع تلك الخصائص، تنعدم مع التفسير والترجمة وتضيع قطعا .

وإذا تقرر أن القرآن معجز لاشتماله على النظم الغريب المخالف لنظم العرب ونثرهم فى مطالعه ومساقاته، وفواصله وأسلوبه، ولمجيئه في الدرجة العليا من البلاغة، واشتماله على جميع ضروبها فلا تجوز ترجمته من هذه الجهة، وان كان ذلك لا يستلزم عدم امكان نقل المعنى الأصلى الذى تدل عليه الآية، وهذاهو الذى يجرى عليه المفســـرون، فيجب أن لا يحـــرم منه المترجمون .

فالمفسرون الذين يبينون معانى القرآن ويعبرون عنها بالألفاظ العربية ، ليس فى استطاعتهم التعبير عن أوجه الاعجاز، ولا نقل المزايا والخصائص التى فى القرآن الى التفسير اذ ليس فى امكان أحد أن يدرك جميع ما فى القرآن من نكت بلاغية وحكم جليلة، وأسرار دقت عن الأنظار، ومع ذلك فقد جاز التفسير وبيان أحكام القرآن باللغة العربية، فيجب أن يجوز ذلك فى الترجمة حتى لا تتعطل الحكمة التى من أجلها أنزل القرآن، لأن منع ترجمة القرآن من شأنه أن يقع عائقا من بث هدايته ونشر أحكامه بين جميع الخلائق .

على أن النظم العربى إذا قرأه الأعاجم الذين لا يعرفون من العربيـــة شيئا ، لا يمكـــن الادعاء بأنه يؤثر فى نفوسهم، وتكون له لذة وطلاوة لديهم، أو يدركون محل الاعجاز منه، حتى تكون قراءة الترجمة تحرمهم مما يجدونه من التأثير واللذة والطلاوة، أو يدركونه من الاعجاز، لأن الأمم الاسلامية التى لا تعرف العربية، ليست واقعة تحت تأثير طلاوة النظم العربى، فضلا عن أن تدرك منه محل الاعجاز، بل الأمر على العكس، فان الترجمة تحمل إليهم شيئا من معانى القرآن الأصلية وتجعلهم يدركون مزايا التشريع الاسلامى، ويهتدون بهديه، ويحصلون على طلاوة المعانى ولذتها وتأثيرها، وذلك أفضل من حرمانهم من الجميع .

وبعد هذا التحرير، يتبين أن التحقيق الذى يجب اعتماده من الخلاف فى ترجمة القرآن، هو التفصيل بين المعانى الأصلية، والمعانى الفرعية التابعة للمعانى الأصلية، فالمعانى الأصلية تجوز ترجمتها اجماعا، والمعانى التبعية، لاتجوز ترجمتها اجماعا .

وهذا هو الذى يساعد عليه العقل والنقل، وبه يمكن التوفيق بين المذهبين المذكورين، بأن يقيد كل من القولين بجهة خاصة، فالذين قالوا بجواز ترجمة القرآن، يقصر قولهم على ترجمة المعانى الأصلية والذين قالوا بمنع ترجمة القرآن ، يقصر قولهم على ترجمة المعانى التبعية ، فيكون كل منهما نظر إلى غيرما نظر إليه الآخر، ومهما اختلفت الجهة، فلاخلاف .

ان النبي عربي، والقرآن عربي، والرسالة عامة، ولا سبيل الى تبليغها لغير العرب، الا بالترجمة، هذا كله معلوم، ومما لايصح الجدال فيه، ويجب بعد ذلك أن يعلم أن الترجمة ليست قرآنا وأنها ليس لها خصائص القرآن، وأنها لاتحمل الاعجاز الموجود فى النظم القرآنى، ولا معانى النظم العربى جميعها، وإنما تحمل المعانى الأصلية التى يفهمها المفسرون، وإذا تقرر هذا حصلت الطمأنينة التامة إلى أن الترجمة، لا تحظى بقدسية القرآن العربى، ولهذا لا يخطر بالبال أن التراجم هى القرآن المنزل على الرسول الأكرم عليه الصلاة والسلام، حتى يحتاط لذلك بمنع ترجمة القرآن .

وعلى هذا الأساس، نقلت أصول الاسلام وقواعده الى الأمم الأعجمية من طريق الترجمة، كما حملت إليهم فروعه وأحكامه، فاعتنقوا الأصول وعملوا بالفروع، ولا يمكن لعاقل أن يجادل فى أن توفر ذلك لهم من طريق الترجمة، أولى وأفضل من حرمانهم منه، لأنه اذا لم يكن فى وسعهم النطق بالنظم العربى، وتفهم معانيه، فمن الواجب أن يفسح لهم الطريق للحصول على معانى القرآن لينعموا بطلاوتها ولذتها وتأثيرها فى نفوسهم بواسطة ترجمة القرآن الكريم .

ولذلك، ترجم القرآن الكريم الى عدد كثير من لغات العالم كاللاتينية والروسية والانجليزية والألمانية والفرنسية والهندية والفارسية والتركية وغيرها .

بعض أحكام الكتاب : من أحكام الكتاب ما ياتى :

1 ــ تأويل بعض ألفاظه، فيحمل اللفظ على غيرما هو ظاهر فيه، ويصرف إلى المعنى الخفى المرجوح للأدلة التى تقوم على ذلك، وهذا هو التأويل، ويسمى اللفظ مؤولا .

2 ــ التخصيص، فيجوز تخصيص صيغ عموم القرآن بقصرها على بعض مدلولها للدليل المخصص الذى يقصر العام على بعض أفراده .

3 ــ التقييد لمطلقه، فاللفظ المطلق الشائع فى جميع أفراده ويشملها شمولا بدليا يجوز تقييده ببعض تلك الأفراد للدليل أيضا .

4 ــ النسخ، فقد ترد الآية بحكم من الأحكام، ثم يرد بعدها دليل آخر من كتاب أو سنة فينسخ حكمها .

فالتأويل والتخصص، والتقييد، والنسخ، من الأحكام التى تتطرق إلى هذا الدليل وهو الكتاب. وقد عقد الأصوليون مباحث خاصة لجميع تلك الأحكام، من تأويل وتخصيص وتقييد ونسخ وغيرها .

الدليل الثانى السنة النبوية :

وينحصر الكلام عليه في مباحث :

المبحث الأول ، ويشتمل على العناصر الآتية : تعريف السنة ــ الاحتجاج بالسنة ــ منزلة السنة من الكتاب .

أولا ــ تعريف السنة: أما فى اللغة، فهى الطريقة والعادة سواء كانت محمودة أو مذمومة، ومنه قوله تعالى: (قد خلت من قبلكم سنن) وقوله : (فقد مضت سنة الأولين) وقال صلى الله عليه وسلم: من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة. وقال عليه الصلاة والسلام:

لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا حجر ضب لدخلتموه. والمراد بالسنة فى جميع ذلك، الطريقة والسيرة التى اعتاد الناس سلوكها. وقال تعالى: (ولن تجد لسنة الله تبديلا) والمراد بها عادته تعالى فى تصرفاته فى خلقه، ومنه قول الشاعر :

فلا تجز عن من سيرة أنت سرتها وأول راض سيرة من يسيرها

ويقال: سنة خالد كذا، ومن سنته كذا بمعنى طريقته وسيرته وعادته .

وقد وردت السنة فى لسان الشرع و فى استعمال علماء الاسلام بمعنى أخص من المعنى اللغوى حيث قصروا لفظ السنة على طريقة الرسول عليه الصلاة والسلام وسيرته فى أقواله وأفعاله وتقريراته، وعلى صفاته الخُلُقية، سواء كانت قبل البعثة أو بعدها، وسواء كانت بيانا لما فى الكتاب أو لا، كما يطلق لفظ السنة على ما جرى عليه عمل الصحابة من بعده، سواء وجد ذلك فى الكتاب أو السنة أو لم يوجد، لأنهم لا يعملون به إلا اتباعا لسنة ثبتت عندهم وإن لم يطلع عليها من بعدهم، أو اجتهادا مجمعا عليه منهم أو ممن جاءوا بعدهم من خلفائهم لأن اجماعهم إجماع، وعمل خلفائهم راجع أيضا الى الاجماع. إذ يجب حمل الناس عليه .

فيراد بالسنة بهذا المعنى الطريقة العملية المعتادة التى جرى عليها الرسول وأصحابه فى تطبيق قواعد الشرع وأوامر القرآن حسب دلالته ومقاصده ، ولذلك جاءت السنة مقترنة بالقرآن فى كثير من وصايا الرسول، فقد قال صلى الله عليه وسلم: تركت فيكم أمرين لن تضلوا بعدى ما تمسكتم بهما: كتاب الله وسنة رسوله. وقال: من رغب عن سنتى فليس منى. وقال: عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ ، وقد روى عن عبد الله بن مسعود أنه قال: من كان منكم مستنا فليستن بمن قد مات فان الحى لاتومن عليه الفتنة، أولئك أصحاب محمد، أبر هذه الأمة قلوبا وأعمقها علما وأقلها تكلفا، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه وإقامة دينه فاعرفوا لهم حقهم، وتمسكوا بهديهم فانهم كانوا على الهدى المستقيم. وقال عمر بن عبد العزيز: سن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وولاة الأمر بعده سننا، الأخذ بها تصديق لكتاب الله، واستكمال لطاعة الله وقوة على دين الله، من عمل بها مهتد، ومن استنصر بها منصور، ومن خالفها اتبع غير سبيل المومنين وولاه الله ما تولى وأصلاه جهنم، وساءت مصيرا .

ويطلق لفظ السنة بهذا المعنى فى مقابلة البدعة، إذ يقال: فلان على السنة ، اذا عمل على وفق ما عمل عليه النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه، سواء كان ذلك فى القرآن أولا ، ويقال: فلان على البدعة إذا عمل بخلاف ذلك، وإلى البدعة المقابلة للسنة يشير قوله صلى الله عليه وسلم: من أحدث فى أمرنا هذا ما ليس منه، فهو رد .

فالسنة بهذا المعنى ـ وان كانت ترجع الى الطريقة والسيرة والعادة ـ الا أنها فى اللسان الشرعى، وفى استعمال علماء الاسلام مقصورة على الرسول وأصحابه فى سيرتهم، وعاداتهم ، وما جرى عليه عملهم .

وأما فى الاصطلاح: فعند الفقهاء يطلق لفظ السنة فى باب العبادات على ما فى فعله ثواب، وليس فى تركه عقاب، وتسمى النافلة أيضا، فالسنة بهذا المعنى حكم من الأحكام الشرعية الخمسة، ويقابلها الوجوب والاباحة ، والحرمة والكراهة .

وعند علماء الأصول الباحثين فى أدلة الأحكام، يطلق لفظ السنة على أقوال الرسول وأفعاله وتقريراته، فهذه الثلاثة، هى التى يعبر عنها بالسنة عند علماء الأصول، والسنة بهذا المعنى هى المصدر الثانى من مصادر التشريع .

ثانيا – الاحتجاج بالسنة على الأحكام التشريعية : السنة عند علماء الأصول ، أصل من أصول الأحكام بعد القرآن، لأن السنة كما تقدم، كل ما نقل عن النبى صلى الله عليه وسلم من أقوال وأفعال وتقريرات، فهى حجة فـــى الأحكام، والدليل على حجيتها ما ياتى :

1 — إنه صلى الله عليه وسلم معصوم من المعاصى مطلقا عمدا أو خطأ، قولية أو فعلية، كما أنه لا يقر على معصية، فلا يقول إلا حقا، ولا يفعل إلا ما وافق الشرع، ولا يقر على باطل ، فكل ما يصدر عنه من أقـــوال أو أفعال، أو تقريرات، مما يقتضى التكليف، يجب الاعتقاد بأنه تشريع لأمته، وأنه اخبار بذلك عن الله تعالى، وأنه صادق فى جميع أخباره، ما كان منها صريحا كالأقوال، أو ضمنيا كالأفعال والتقريرات، وأنه يجب اتباعه فى ذلك، لأنه صلى الله عليه وسلم لا يقول أو يفعل أو يقر إلا عن وحى، قال الله تعالى:(وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحى يوحى) وكما أنه لا ينطق إلا عن وحى، كذلك لا يفعل أو يقر إلا عن وحى.

2 — إنه مؤيد بالمعجزات الدالة على صدقه فى أقواله وأفعاله وتقريراته ، وأعظم معجزة وأدومها وأبقاها هى القرآن الكريم المنزل من رب العالمين، على رسوله الكريم لاعجـــاز معارضيه ومنكرى رسالته عن الاتيان بمثله، بل وبأقصر سورة منه ، للدلالة على صدقه فـــى جميع ما أتى به من أقوال وأفعـــال وتقريرات، فتكون السنة قولا أو فعلا أو تقريرا حجة على العباد، ودليلا على ما اقتضته من الأحكام .

3 — أوامر الله تعالى الواردة فى القرآن، باتبـــاع الرسول وإطاعته فى أقوالـــه وأفعاله، قال الله تعالى: (يايها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تومنون بالله واليوم الآخر) وقال : (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا) وقال: (فليحذر الذيـــن يخالـــفون عن أمـــره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب اليم) وقال : (وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنـــه فانتهوا) وقال : (لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة) وقال : (ومن يشاقق الرســـول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غيـــر سبيل المومنيـــن نولـــه ما تـــولى ونصلـــه جهنـــم) الى غير ذلك من الآيات القرآنية الوارد فيها الأمر باطاعة الرسول واتباعه فى كل ما جاء به. والأمر قد تقرر، أنه إذا أطلق وتجرد عن القرائن يصرف للوجوب، وذلك دليل حجية السنة فى الأحكام التشريعية، وأنها أصل من أصولها.

فتكون السنة حجة ودليلا من أدلة الأحكام، لعصمة الرسول، وللمعجزة الدالة على صدقه، ولأمر الله باطاعته واتباعه، إذ لا ينطق عن الهوى، إن هو الا وحى يوحى. غير أن الوحى منه ما يتلا وهو القرآن، ومنه ما لا يتلا وهو السنة .

ثالثا – منزلة السنة من الكتاب: السنة دليل من أدلة الأحكام، وأصل من أصولهـــا غير أن مرتبة السنة تاتى فى الاعتبار متأخـــرة عن الكتاب العزيز، فان القرآن هو المعجزة الدالة على صدق الرسول ، اذ بالقرآن ثبتت نبوته وصدقه فى رسالته ، والقرآن هو الـــذى أخبر بأنه صلى الله عليه وسلم، لا ينطق عن الهوى، بل كل ما يقوله أويفعله فهو بوحى من الله تعالى، والقرآن هو الذى أمر باطاعة الرسول والاقتداء به، والقرآن هو الذى جاء فيه خطاب الله لرسوله الكريم بقوله: (وانك لعلى خلق عظيم) وفسرت أم المومنين عائشة رضى الله عنها الآية بأن خلقه القرآن، واقتصرت فى تفسير خلقه على ذلك، فدل على أن قوله، وفعلـــه وتقريره، كلها راجعة إلى القرآن، لأن الخلق محصور فى هذه الأشياء .

فهذه أمور كلها تقضى بأن الكتاب هو منشأ السنة، وأصل لها وسابق عليها، وأن السنة نشأت من الكتاب ومتفرعة عنه ومتأخرة عنه، ومن شأن الأصل التقدم على ما هو فرع له .

ومن جهة أخرى فان السنة دون الكتاب في القوة لما ياتي :

1 ـــ لما تقدم من أن الكتاب أصل، والسنة فرع عنه، ومن المقرر، أن الفرع لا يقوى قوة الأصل .

2 ـــ إن الكتاب مقطوع به من جهة ثبوته ونقله جملة وتفصيلا، لأنه يجب أن يكون متواترا، أما السنة فانها مظنونة من جهة ثبوتها، إذ الغالب فيها روايـــة الآحاد، والمتواتر من السنة نادر، فتغلب عليها الظنية، بخلاف الكتاب فلا يكون إلا متواترا، والمظنون لا يقوى قوة المقطوع .

3 ـــ إن السنة، إما أن تاتى بيانا للكتاب، أو زيادة عليه، فان كانت بيانا للكتاب فالمبين أولى في الاعتبار، لأنه أصل والبيان فرع، وأيضا فانه يلزم من سقوط المبين سقوط البيان ، ولا يلزم من سقوط البيان سقوط المبين، وان لم تكن السنة بيانا للكتاب بأن كانت زائـــدة عليه فلا تعتبر الا بعد أن لايوجد نص في الكتاب ، وذلك دليل على تقدم الكتاب على السنة في القوة.

4 ـــ الأخبار الواردة في ذلك من الصحابة، كحديث معاذ لما قال له الرسول: بم تحكم؟ قال: بكتاب الله. قال: فان لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله. قال: فان لم تجد؟ قال: اجتهد رأيي. وروى عن عمر رضى الله عنه، أنه كتب إلى شريح، إذا أتاك أمر فاقض بما في كتاب الله، فان أتاك ما ليس في كتاب الله، فاقض بما في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفى رواية أخرى أنه قال له: انظر ما تبين لك في كتاب الله فلا تسأل عنه أحدا، وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. وعن ابن مسعود: من عرض له منكم قضاء فليقض بما في كتاب الله، فان جاءه ما ليس في كتاب الله ، فليقض بما قضى به نبيه صلى الله عليه وسلم، الى غير ذلك من الأخبار والآثار الواردة من الصحابة والقاضية باعتبار السنة بعد الكـتاب اذ لا يصار إلى السنة إلا بعد عدم وجود نص من الكتاب العزيز، وذلك دليل على أن الكتاب أقوى من السنة

المبحث الثاني ويشتمل على ما ياتي : انقسام السنة إلى قول وفعل وتقرير — تعارض قول الرسول وفعله ـــ عمدة السنة الوحى والتبليغ ـــ الوحى ـــ التبليغ .

أولا ـ انقسام السنة : تنقسم السنة إلى قول وفعل وتقرير .

أما القول، ويسمى الحديث، فكل ما سمع ونقل عن النبى صلى الله عليه وسلم من الأقوال المقتضية للأمر أو النهى، أو الاذن مما يتعلق بتكليف العباد في أمور الدين أو الدنيا عقيدة أو عبادة أو معاملة أو غيرها، وكذا أقواله صلى الله عليه وسلم الواردة بصفة إخبار عن الأمور الماضية والوقائع السالفة، أو لتخبر عما هو كائن أو سيكون من أحوال الآخرة وغيرها. وقد تشتمل على الوعظ والارشاد والاعتبار، أو على التهديد والزجر والانذار، الى غير ذلك مما جاءت به السنة القوليـة من بيان أو تعميـم أو تخصيص، أو إطلاق أو تقييد للقرآن الكريم ، قال الله تعالى: (وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم) والذى يهتم به علماء الأصول من ذلك، انما هو ما اقتضى تكليفا مما له علاقة بأفعال المكلفين .

وأما فعل الرسول عليه الصلاة والسلام، فهو كل ما يصدر عنه من أعمال، ويدخل فيه الكف لأنه فعل على ما فيه من الخلاف، فقد ذهب الجمهور إلى أن ترك الفعل مطلقا، أو ترك الفعل المنهى عنه هو فعل، بمعنى الكف والانصراف عن المنهى عنه، ومنهم من ذهب الى أنه فعل بمعنى فعل الضد للمنهى عنه. وقال قوم منهم أبو هاشم المعتزلى: إن الترك الذى هو الكف ليس بفعل لأنه عدم الفعل، فهو انتفاء للمنهى عنه .

وأفعال النبي عليه الصلاة والسلام، لا تخرج عن أن تكون جبلية أو من خصائصه صلى الله عليه وسلم، أو مما يتعلق به التكليف، وتكون شاملة له ولأمته، من عبادات وأنكحة وطلاق وسائر انواع المعاملات من بيع وشراء واجارة وغيرها .

فما كان من أفعاله عليه الصلاة والسلام جبليا كالأكل والشرب والقيام والقعود والنوم واليقظة، فانه يكون مباحا في حق الأمة، إذ لا تكليف فيه .

وما كان خاصا به صلى الله عليه وسلم كالتهجد والوصال، ونكاح أكثر من أربع أو بغير صداق، فلا تكليف فيه أيضا على الأمة، لأن ذلك مما اختص به عليه الصلاة والسلام .

وغير الجبلي والخاص به، إن علم حكمه من وجوب أو ندب أو إباحة، فأمته مثله في ذلك، سواء كان عبادة أو غيرها، ويعلم حكمه بالنص عليه، كأن يفعل فعلا، ثم يقول: هذا واجب أو مندوب أو مباح، أو بتسويته بمعلوم الحكم، كأن يقول: هذا الفعل مساو لهذا في حكمه المعلوم، أو بوقوعه امتثالا للدليل الدال على الوجوب او الندب أو الاباحة، للتاكيد باجتماع القول والفعل أو بوقوعه بيانا لمعلوم الحكم، كبيانه الصلاة والحج، والطواف والزكاة، وقطع السارق من الكوع، والتيمم إلى المرفقين وغيرها، فقد قال صلى الله عليه وسلم: صلوا كما رأيتموني أصلي. وقال: خذوا عني مناسككم، وقال تعالى: (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة) والتأسي معناه، الاتباع والاقتداء .

هذه علامات يشترك فيها الوجوب والندب والاباحة، ويختص الوجوب بتمييزه بأمارات كالأذان والاقامة للصلاة، فانه يدل على وجوبها، لما ثبت باستقراء الشريعة من أن الصلاة التي يؤذن لها، لاتكون إلا واجبة، فيكون الأذان علامة على وجوبها، كما يختص بتمييزه بحرمته لولا وجوبه، كالختان والحد .

ويختص المندوب عن الواجب بتمييزه بقرينة تدل على قصد القربة ككثير من أنواع العبادات من صلاة وصيام وقراءة وذكر، وغير ذلك .

أما إذا جهل حكم فعله عليه الصلاة والسلام، ولم تعلم صفته من وجوب أو ندب أو إباحة، فقد وقع فيه خلاف، فقيل يحمل على الوجوب في حق الأمة، لأنه أحوط، وقيل يحمل على الندب لأنه الذي يتحقق فيه اصل الطلب، وقيل يحمل على الاباحة، لأن الأصل عدم التكليف، إلا لدليل، وقيل بالوقف، لتعارض الأدلة في ذلك .

ففعله صلى الله عليه وسلم، دائر بين الوجوب والندب والاباحة، لأن المحرم لا يصدر منه أصلا، لعصمته عن المحرمات كبيرها وصغيرها، لاعمدا ولا سهوا، كما لا يصدر منه المكروه أيضا لعصمته عن الوقوع في الكراهة، الا أن ما يفعله من مكروه في حق الأمة، ليس بمكروه في حقه صلى الله عليه وسلم، لأنه يقصد به بيان الجواز، بل قد يجب عليه ذلك للتشريع، وللدلالة على أنه لاحرج فيه ولا اثم، كشربه قائما، على أن المكروه اذا كان يندر وقوعه من اتقياء الأمة، فكيف يقع من سيد المرسلين المعصوم من سائر المخالفات، وإنما يقع منه المكروه باعتبار تشريعه، لاباعتباره في ذاته، وبذلك قد يصير واجبا او مندوبا في حقه صلى الله عليه وسلم .

وأما تقريره صلى الله عليه وسلم على الفعل، فالمراد به سكوته عن الفعل الذي يجري بحضرته مع رؤيته وسماعه، أو يقع في عصره مع علمه به، فاذا وقع شيء من ذلك، ولم ينكره الرسول على فاعله، وسكت عنه ولو غير مستبشر، مع قدرته على إنكاره لو كان حراما أو مكروها فذلك دليل على جواز ذلك الفعل، ونفي الحرج والاثم عن فاعله وعن غيره من أفراد

الأمة، سواء كان الفاعل ممن يعانده ويغريه الانكار على الاصرار أو لا، وسواء كان مسلماً أو منافقا على المعتمد في الجميع .

ثم ان الفعل ان علمت حرمته بالنهي عنه من ذي قبل فيكون تقريره بعد ذلك وسكوته عن الفاعل دليلا على نسخ ذلك النهي، ورافعا لتحريمه، أو مخصصا له، لأنه لو لم يكن ناسخا ولا مخصصا، لما جاز للرسول السكوت عنه، حتى لايتوهم شيء من ذلك فيقع المكلفون في المحذور بسبب تأخير البيان عن وقت الحاجة، وذلك غير جائز إجماعا، أما إذا لم يعلم حكم ذلك الفعل من ذي قبل، بتحريمه والنهي عنه، فيكون سكوته عليه الصلاة والسلام عن فاعله وعدم الانكار عليه دليلا على جواز ذلك الفعل ونفي الحرج عن فاعله، اذ لو كان حراما وأقره الرسول بالسكوت عنه لكان ذلك مقتضيا لارتكاب الرسول ما هو محرم، والعصمة تنافي ذلك، لأن سكوته عن الحرام مع تمكنه من إنكاره حرام، والرسول معصوم من أن يقر على حرام، إذ لايقر على باطل.

ثانيا - تعارض قول الرسول وفعله: اذا أخبر الرسول بوجوب فعل، ودل قوله على تكرار ذلك الفعل كأن يقول: يجب صوم يوم عاشوراء في كل سنة وافطر فيه في سنة بعد القول أو قبله، فقد تعارض قوله وفعله، وبناء على دلالة القول على تكرار الفعل وعلى أدلة وجوب التأسي به في أفعاله، وعلى أن فعله يقتضي جواز استمراره، فلا يخلو قوله، اما أن يكون خاصا به أو خاصا بأمته، أو عاما له ولأمته .

أما إذا كان قوله خاصا به، كأن يقول: يجب عليَّ صوم يوم عاشوراء في كل سنة، الا أنه أفطر فيه في سنة قبل القول أو بعده، فلا تعارض بين قوله وفعله في حق الأمة، لعدم تناول القول للأمة انما التعارض بينهما في حقه صلى الله عليه وسلم، وبناء عليه فاذا علم المتأخر من القول أو الفعل، يكون المتأخر منهما ناسخا للمتقدم، فاذا تأخر الفعل، وكان القول يقتضي التكرار، فالنسخ فيه ظاهر، واذا تأخر القول، فوجه كونه ناسخا للفعل، أن الفعل يدل على جواز استمراره فيكون القول ناسخا لاستمراره.

وان جهل المتأخر من القول أو الفعل، ففي المسألة خلاف على ثلاثة مذاهب :

1 - يرى أصحابه أن القول مقدم على الفعل فيرجح عليه، لأن دلالة القول أقوى من دلالة الفعل لوضعه لها، فهو دال بنفسه على المعنى المراد من غير توقف على واسطة ولا قرينة بخلاف الفعل، فانه لايدل بنفسه على جواز الفعل، بل بواسطة دليل خارجي، وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم، لا يفعل المحرمات، وأيضا فان البيان بالقول أكثر في الاستعمال من البيان بالفعل، لذا كان القول أعم دلالة من الفعل، إذ يعم المعقول والمحسوس، بخلاف الفعل فان دلالته مقصورة على الموجود المحسوس .

2 - يرى أصحابه أن الفعل مقدم على القول ويرجح عليه، لأنه اقوى بيانا واوضح من القول، بدليل أنه ياتي بيانا للقول، وكل مبين للشيء يجب أن يكون أقوى دلالة على المراد من ذلك الشيء وأوضح منه، وقد بين جبريل عليه السلام للنبي كيفية الصلاة المأمور بها والنبي بينها لأمته بفعله، وقال لهم: صلوا كما رأيتموني أصلي. وبين لهم الحج بفعله، وقال لهم: خذوا عني مناسككم. الى غير ذلك، وعلى هذا جرت العادة عند ارادة تشخيص ما دل عليه القول للسامع، للمبالغة والتأكد من وصول المعنى الى ذهنه بالاستعانة على ذلك باليد والاشارة وبالتخطيط ووضع الأشكال الهندسية ونحو ذلك.

رد هذا المذهب بأن الفعل وإن وقع به البيان إلا أنه ليس بأصل في ذلك، أما القول فهو الأصل في البيان لأنه وضع له، فكان بذلك هو الأغلب الراجح .

3 ــ يقول بالوقف عن القول بترجيح أحدهما على الآخر إلى أن يتبيــن التاريخ ، لاستوائهما في احتمال تقدم كل منهما على الآخر.

وقد صحح ابن السبكي القول بالوقف من غير ترجيح لأحد المذهبين على الآخر .

أما الآمدي فقد اختار ترجيح القول على الفعل لما تقدم من الأدلة .

والذي يظهر أن ما اختاره الآمدي هو الذي يجب الاعتماد عليه .

وأما إذا كان قوله صلى الله عليه وسلم خاصا بأمته، كأن يقول: يجب عليكم صوم يوم عاشوراء كل سنة، وأفطر فيه في سنة قبل القول أو بعده، فلا معارضة في ذلك بالنسبة له صلى الله عليه وسلم، لأن القول لم يتناوله، وأما بالنسبة لأمته، فان علم المتأخر من القول أو الفعل، فالمتأخر منهما يكون ناسخا للمتقدم، وان جهل المتأخر، فقد جرت فيه أيضا الأقوال الثلاثة المتقدمة، فقد قيل بترجيح القول على الفعل، وقيل بترجيح الفعل على القول، وقيل بالوقف لما تقدم من أدلة كل من الأقوال .

وصحح ابن السبكي هنا، القول بترجيح القول على الفعل، كما اختاره الآمدي أيضا. فقد اتفق السبكي والآمدي هنا على ترجيح القول على الفعل، فيما إذا كان قوله صلى الله عليه وسلم، خاصا بأمته، مع جهل المتقدم من القول أو الفعل .

وأما اذا كان القول عاما له ولأمته كأن يقول: يجب علي وعليكم صوم يوم عاشوراء في كل سنة، وأفطر فيه في سنة قبل القول أو بعده، فيجري فيه من التفصيل ما جرى في الصورتين المتقدمتين، فاذا علم المتأخر من القول أو الفعل يكون المتأخر ناسخا للمتقدم وعند جهــل السابق منهما تجري فيه الأقوال السابقة، إلا أنه بناء على ما للسبكي فالصحيح الوقف في حقه صلى الله عليه وسلم، وتقديم القول على الفعل في حق أمته، وأما عند الآمدي فالمختار تقديم القول على الفعل مطلقا في حقه وفي حق أمته .

ثالثا ــ السنة عمدتها الوحي، وتبليغه الى الخلق: الرسول عليه الصــلاة والســلام يتلقى التشريع من طريق الوحي، ويقوم بتبليغه إلى الخلق بمختلف أوجه التعبير، بأقوالــه وأفعاله وتقريراته، وذلك ما يدعى بالسنة النبوية، ويعتبر ركنا من أركان التشريع وأصلا من أصول الأحكام، فكل ما أخبر به الرسول من خبر، فهو كما أخبر، سواء انبنى عليه تكليف حكم أولا، كما أنه اذا شرع حكما أو أمر او نهى، فهو كما قال، ولا فرق في ذلك بيــن ما أخبر بــه الملك عن الله تعالى، وبين ما نفث في روعه وألقى في نفسه، أو رآه رؤية كشف واطلاع على مغيب على وجه خارق للعادة، أو رؤيا منام أو غير ذلك، وكيفما كان، فانه معتبر ومحتج به، ويعتمد عليه في الاعتقادات والاعمال جميعا، لأنه عليه الصلاة والسلام مؤيد بالعصمــة، ولا ينطق عن الهوى .

لهذا كان الوحي والتبليغ هما منشأ السنة ومصدرها، إذ بدونهما لا يتحقق لهــذا الدليل وجود أصلا، ولما لهذين العنصرين الأساسيين من الأهمية بالنسبة للسنة تعين شرح كل منهما على حدة لبيان معنــاه وحقيقتــه، وللتمييز بين ما يعتبر سنة ويصح الاحتجاج به في الأحكام، وبين ما لا يعتبر سنة، ولا يصح الاحتجاج به في التشريع .

أولا ــ الوحي : ان الوحي يأتي علــى نوعين: ظاهر وباطن .

أما الوحي الظاهر فعلى أصناف :

1 — ما ثبت بلسان الملك، ويقع في سمع الرسول عليه الصلاة والسلام بعد علمه بالمبلغ بدليل قاطع، ويسمع منه ما يلقى إليه من الأحكام عن الله تعالى، وهذا هو الوحي الذي يتلا، ويدعى قرآنا .

2 — ما اتضح للرسول باشارة الملك من غير بيان بالكلام، فيعبر عنه الرسول بكلام من عنده، أو بفعله أو تقريره، وهو الوحي الذي لايتلا، كما قال عليه الصلاة والسلام: ان روح القدس نفث في روعي أنه لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها وأجلها، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب، والروع القلب، ويسمى هذا النوع خاطر الملك .

3 — ما يتبدى لقلب الرسول من غير شبهة، بالهام من الله تعالى إياه فينكشف له بالاطلاع على الغيب على وجه خارق للعادة، بأن يريه بنور من عنده، والى هذا يشير قوله تعالى: (لتحكم بين الناس بما أراك الله) والالهام للأنبياء، يعتبر حجة مطلقا، بخلاف الالهام للأولياء فليس بحجة على غيرهم .

4 — أن يرى له في المنام، لأن رؤيا الأنبياء حق، فقد روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: أريت ليلة القدر، ثم أيقضني بعض أهلي فنسيتها، فالتمسوها في العشر الأواخر، وهذا حكم منه صلى الله عليه وسلم، على أن الرؤيا حق، وأنها تبنى عليها الأحكام .

والنوع الأول من هذه الأنواع، هو الذي يتلا ويسمى قرآنا ويحتج به في الأحكام ولا يكون الا متواترا والأنواع الثلاثة الباقية هي التي تنبني عليها السنة النبوية، والاحتجاج بها يتوقف على شرطها اللازم من التبليغ وغيره .

وأما الوحي الباطن، فهو الذي ينال بالرأي والاجتهاد، وهذا النوع قد وقع فيه الخلاف بين الأصوليين، فاعتبره بعضهم من السنة وبنى عليه الأحكام، ولم يعتبره البعض الآخر منهم .

احتج الذين نفوا الاعتماد على الوحي الباطن في الأحكام بأن الرسول ليس له الاجتهاد واستعمال الرأي، وانما حظه الاعتماد على الوحي الظاهر دون الباطن لقوله تعالى: (ان هو الا وحي يوحى) فانه يدل على أن كل ما ينطق به أو يفعله أو يقر عليه، يجب ان يكون بما يلقى اليه من الوحي .

والتحقيق أن الرسول عليه الصلاة والسلام له أن يستعمل الرأي والاجتهاد لما يأتي:

1 — لعموم قوله تعالى: (فاعتبروا يأولي الأبصار)

2 — لحكم داود وسليمان عليهما الصلاة والسلام بالرأي في نفش غنم القوم لقوله تعالى: (وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم) يقال: نفشت الغنم والابل نفشا إذا رعت ليلا بدون راع .

3 — لحديث الجهينية، فقد روى عن ابن عباس أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت أفاحج عنها ؟ قال: نعم حجي عنها. أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضية ؟ أقضوا الله فالله أحق بالوفاء وذلك رأي .

4 — لحديث قبلة الصائم، فقد روى أن عمر سأل الرسول عن قبلة الصائم، فقال عليه الصلاة والسلام: أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته . أكان يضرك؟ وذلك رأي .

5 — مشاورته صلى الله عليه وسلم لأصحابه في كثير من الحوادث عند عدم وجود النص وأخذه برأيهم في كثير من القضايا والحوادث، فقد شاورهم في أسرى بدر وكانوا سبعين، وفيهم عمه العباس، فأشار أبوبكر باستبقائهم وأخذ الفدية منهم، وأشار عمر بقتلهم

ثم أخذ برأى أبى بكر. وروى أيضا انه صلى الله عليه وسلم أراد يوم الأحـزاب أن يعطى المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا ، فقال سعد بن عبادة، وسعد بن معاذ: إن كان هذا عن وحى فسمعا وطاعـة، وإن كان عـن رأى، فلا نعطيهم إلا السيف، قد كـنا نحن وهم فـى الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين، وكانوا لايطمعون فى ثمار المدينة الا بشراء أو قرى، فاذا أعزنا الله بالدين، أنعطيهم ثمار المدينة، لا نعطيهم إلا السيف. وقال عليه الصلاة والسلام: إنى رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة، فأردت أن أصرفهم عنكم، فاذا أبيتم فذاك. ثم قال للذين جاءوا للصلح: اذهبوا فلا نعطيهم إلا السيف .

هذه وقائع ، كلها تدل على أن الرسول ، كان يستعمل الرأى والاجتهاد فى الحوادث التى لانص فيها، والله تعالى اذ سوغ له الاجتها د واستعمال الرأى ، فان الحكم الذى يستند إلى ذلك الاجتهاد، يكون وحيا، لا نطقا عن الهوى، فيكون سنـة، لأن النبـى مؤيد بالعصمة ومعضود بالمعجزة الدالة على صدق ما قاله، وصحة ما بينه، فيكون اجتهاده معصوما بلا خـلاف اما لأنه لا يخطىء البتة، واما لأنه لايقر على خطأ ان فرض وقوعه .

وخلاصة هذا أن كل ما حكم به النبى صلى الله عليه وسلم، أو أخبر عنه من جهة رؤية كشف، أو رؤيا منام، فهو مثل ما حكم به مما ألقى إليه الملك عن الله عز وجل لأنه صلى الله عليه وسلم مؤيد بالعصمة ولا ينطق عن الهوى .

ثانيا ـ التبليغ : لقد بعث الله نبيه الكريم إلى خلقه، وأوحى إليه بشريعته وكلفه بتبليغها الى خلقه، وأيده بالمعجزات الدالة على صدقه، وعصمه من الكذب والكتمان فأدى الأمانة، وبلغ الرسالة، كما أوحى بها اليه. قال الله تعالى: (وما على الرسول الا البلاغ المبين) وقال : (يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالاته والله يعصمك من الناس) وقال : (ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من أحد عنه حاجزين) الى غير ذلـك من الآيات الدالـة علـى ارسالـه وتكليفـه بالتبليغ إلى عباده .

ثم إنه صلى الله عليه وسلم، بلغ الرسالة، وأدى الأمانة كما أمر، ولم يكتم منها شيئا ولا زاد فيها شيئا، لأن الكتمان من الرسالة أو الزيادة فيها يناقض موجب الرسالة، لما يقتضيه من الخيانة والكذب ، مع أنه معصوم من الكتمان لشيء من الرسالة، كما أنه معصوم من الكذب فى رسالته بدليل قوله تعالى: (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكـم الاسلام دينا) فالآية تدل على أن الدين قد أكمله الله تعالى لعباده وهو لايكمل الا بتبليـغ جميعه إلى العباد من غير نقص ولا زيادة .

وقد روى أنه عليه الصلاة والسلام، قال تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدى الا هالك. وقال: ما تركت من شىء يقربكم الى الجنة الا وقد حدثتكم به، وما من شىء يبعدكم من النار إلا وقد حدثتكم به .

وقد أجمعت الأمة على أنه صلى الله عليه وسلم، بلغ الرسالة كما أمر، وبين ما أوحى به اليه من ربه من غير زيادة ولا نقص، لأن الزيادة كذب، والنقص خيانة وهو عليه الصلاة والسلام معصوم من جميع ذلك .

المبحث الثالث : ويشتمل على ما ياتى: من تقوم الحجة عليه بعد التبليغ ـ اتصال سند الـراوى وضبطه ـ مستند المباشر وطريقة تبليغه ـ مستند غيـر المباشر للروايـة وطريقة تبليغه .

أولا – من تقوم الحجة عليه بعد التبليغ : لايتـردد من سلـم مزاجـه ، واستقـام عقله فى أن الله تعالى، بعث رسوله إلى خلقه، وأنه صلى الله عليه وسلم بلغ إليهم رسالة ربه وعصمه من الخيانة والكذب، وأنه أيده بالمعجزات الدالة على صدقه، وأنه تجب عليهم إطاعتـه والاقتداء به فى أقواله وأفعاله وتقريراته، لقوله تعالى : (أطيعـوا الله وأطيعـوا الرسـول وقوله: (فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون) وقوله: (لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنـة) الى غير ذلك من الآيات الدالة على وجوب اطاعته والاقتداء به. ولا يجادل فى ذلك إلا مكابر معاند، أو زائغ هالك ممن طبع الله على قلبه فأصمه وأعمى بصره .

وإنما يبقى النظر فيمن تقوم الحجة عليه من المكلفين بعد التبليغ إليهم، وهنا لابد من التفصيل بين من تلقى التشريع مباشرة من الرسول بقوله أو فعله أو تقريره، وبين من تلقاه منه بواسطة ، لأن الخلائق منهم من عاصر النبى، ومنهم من جاء بعد عصره ، والذين عاصروه، منهم من اجتمع به، وتلقى منه مباشرة، ومنهم من لم يجتمع به ، والذين اجتمعوا به لم يتلق كل واحد منهم جميع التكاليف، اذ لم يكونوا يجتمعون به فى كل لحظة ، فلا سبيل إلى اعتبار أن كل واحد منهم تلقى منه جميع التكاليف، فلابد إذاً أن يكون بعضهم تلقى منه جانبا من التشريع، بيد أن البعض منهم تلقى منه الجانب الآخر، ويلزم من هذا أن التشريع منه ما أخذ من الرسول مباشرة، ومنه ما أخذ منه بواسطة .

فالصحابى الواحد، قد يتلقى بعضا من التشريع مباشرة، وقد يتلقى البعض الآخـر بواسطة، ولهذا كان الصحابة يرجع بعضهم إلى بعض فى كثير من القضايا، ويسأل بعضهم بعضا عن ما ثبت لديهم فيها عن الرسول. وعلى هذا الأساس، كان الخلفاء: أبو بكر وعمر وعثمان وعلى، يسألون غيرهم من الصحابة فى الحوادث التى تنزل بهم عما قد يكون ثبـت لديهم فيها عن الرسول فاذا أخبروهم بشىء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير عملوا به، وجروا على مقتضاه بعد الاستيثاق والتحرى والاحتياط، وحكم المباشر وغير المباشر يختلف .

أما بالنسبة إلى من تلقى التشريع من الرسول مباشرة، فان قول الرسول أو فعله أو تقريره، يكون حجة عليه، فيلزمه العمل بما يقتضيه من التكليف، وهذا لا إبهام فيـه ولا غموض، ولا يجادل فيه إلا جاحد كافر.

وأما بالنسبة إلى من يتلقى التشريع بواسطة، بأن لم يعاصر النبى، أو عاصره، إلا أنه لم يتلق منه شيئا، أو تلقى منه البعض دون البعض، فان اعتبار ذلك حجة فى حقه يرجع فيه الى مقدار صحة خبر الواسطة بما سمعه من أقوال الرسول، أو رآه من أفعال وتقريرات، فقد يقطع باتصال الخبر بالرسول ، وقد لا يقطع به، ولهذا كان الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، من أهم مراحل التشريع وأخطرها وأدقها .

ثانيا – اتصال سند الراوى وضبطه: لا يثبت التشريع، ولا تقـوم الحجـة به عـلـى المكلفين إلا إذا اتصل الخبر بالشارع اتصالا مضبوطا تطمئن إليه النفس ويذعن اليه القلب ، مع تبليغه بوجه واضح وكيفية صريحة لا يبقى معها للمكلفين أى مجال للتردد، أو فرصـة للتخلص من المؤاخذة، إذ بذلك تبطل حجتهم وينقطع عذرهم، مصداقا لقوله تعالى: (رسـلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) .

ونظرا إلى أن الراوى إما أن يكون مباشرا للرواية عـن رسول الله صلى الله عليه وسلم وإما أن يكون غيـر مباشر بأن يـروى الخبر عن غير الرسول، فان المباشر وغير المباشر يختلف مستندهما وضبطهما وطريقة تبليغهما الخبر الى غيرهما .

ثالثا — مستند المباشر للرواية وطريقة تبليغه : المباشر للرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم — ولا يكون الا صحابيا — مستنده السماع عن الرسول أو رؤيته ، سماع أقواله، ورؤية أفعاله، أو هما معا فيما يرجع إلى تقريراته .

وطريقة نقل الخبر عن رسول الله، وكيفية تبليغه، تنحصر في الأوجه الآتية :

1 — وهي أقواها ، أن يقول الصحابي: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يقول كذا. أو أخبرني، أو حدثني ، أو شافهني ، فهذه الكيفية، لايتطرق اليها الاحتمال بوجه من الوجوه، وهي الأصل في الرواية والتبليغ، قال رسول الله: نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها .

2 — أن يقول الصحابي: قال رسول الله: كذا أو أخبر أو حدث ، فهذا ظاهر في النقل عن الرسول، الا أنه ليس نصا صريحا ، اذ قد يقول غير الصحابي: قال رسول الله اعتمادا منه على ما نقل اليه، وان لم يسمعه من الرسول، بل وحتى الصحابي، قد يقول ذلك اعتمادا منه على ما بلغه تواترا أو آحادا على لسان من يثق به، ودليل هذا الاحتمال، أن أبا هريرة روى عن رسول الله أنه قال: من أصبح جنبا فلا صوم له. فلما استكشف، قال حدثني به الفضل بن عباس، فأرسل ولم يصرح بمن روى عنه، الا أن هذا الاحتمال، بعيد بالنسبة الى الصحابي، لأن الظاهر من حال الصحابي أنه لايطلق القول، الا وقد سمع من الرسول فلا يقدم عليه إلا عن سماع منه، وغالب الأخبار المنقولة عن الصحابة، جارية على هذا المنوال فاذا روى عن أبي بكر مثلا، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال، فلا يفهم منه إلا السماع من رسول الله، وهذا بخلاف غير الصحابي ممن لم يعاصر النبي ، فاذا قال: قال رسول الله ، فان القرينة الحالية تدل على أنه لم يسمع منه، فلا يوهم اطلاقه السماع من الرسول .

3 — أن يقول: أمر رسول الله بكذا، أو نهى عن كذا، وهذا يصح أن يتطرق إليه احتمالان: أحدهما في سماعه منه كما تقدم ، ثانيهما في لفظ الأمر، إذ قد يرى الصحابي ما ليس بأمر أمرا، وأيضا فقد وقع الخلاف في قول القائل: افعل، هل هو للأمر أو لا ، وعلى هذا بنى أهل الظاهر قولهم: إنه ليس للأمر، ما لم ينقل نص اللفظ .

والصحيح أن الصحابي لايظن به إطلاق ذلك إلا إذا تحقق أنه أمر بذلك، بأن سمعه يقول: أمرتكم بكذا، أو يقول: افعلوا، وينظم إليه من القرائن ما يدل على أنه للأمر، ويدرك ذلك من قصده الى الأمر، ولذلك قال علي كرم الله وجهه: أمرت أن أقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين ، وأطلق ، ولا يظن بمثله أن يقول: أمرت إلا عن مستند يقتضي الأمر، وهذا يتطرق إليه زيادة على ما تقدم، احتمال ثالث من جهة عمومه أو خصوصه، ولئن قيل : إن مثل هذا الاطلاق يقتضي أمر جميع الأمة إلا أن الصحيح أن هذا الاحتمال، قائم ولا محيد عنه، إلا اذا قامت قرينة ترجح جانب العموم على الخصوص أو العكس، كما اذا كان من عادة الصحابي أنه لايطلق القول في ذلك الا اذا كان عاما لجميع الأمة، فانه يحمل على العموم، أما اذا لم تكن هناك قرينة، فان الأمر يحتمل أن يكون للأمة جميعا أو لطائفة خاصة أو للراوي وحده .

4 — أن يقول الصحابي: أمرنا بكذا، أو نهينا عن كذا، وهذا يتطرق اليه ما سبق من الاحتمالات الثلاثة ، مع احتمال رابع في الآمر، إذ ليس هناك ما يدل على أن الآمر هو الرسول، فيحتمل أن يكون إماما من الأيمة، أو عالما من العلماء ، ولهذا الاحتمال ذهب قوم الى أنه لا حجة فيه، الا أن الأكثرين قالوا: انه يلزم أن يحمل على أمر الله تعالى ، وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم، لأن الصحابي يريد به اثبات شرع واقامة حجة فلا يحمل على قول من لا حجة في قوله .

5 — أن يقول الصحابي: من السنة كذا، أو السنة جارية بكذا. فهذا وإن احتمل أن يراد من لفظ السنة المعنى اللغوي، وهو الطريقة مطلقا، إلا أن الظاهر من حال الصحابي وإطلاقه انه يريد به السنة في عرف الشرع، وهي سنة الرسول عليه الصلاة والسلام، ومما يجب اتباعه دون غيرها، وعلى هذا جرى الشافعي حيث قال: الختان من السنة، مع أنه واجب عنده.

6 — أن يقول الصحابي: عن رسول الله. فانه يحتمل أن يكون المراد به رويت أو أخذت عنه فيكون هو السامع، ويحتمل ان يكون المراد به روى عن النبي، فلا يلزم أن يكون هو السامع واللفظ محتمل للوجهين، ولكن الغالب من حال الصحابي، أنه لا يطلق القول الا اذا كان هو المباشر للرواية، فيرجح هذا الاحتمال على الاحتمال الآخر.

7 — أن يقول الصحابي: كانوا يفعلون كذا، أو كنا نفعل كذا في عهد رسول الله، فان إطلاقه ذلك القول في معرض الحجة دليل على أنه أراد به ما علمه رسول الله وسكت عليه، دون ما لم يبلغه ولم يعلم به، وذلك يقتضي شرعيته ويدل على جوازه، وهذا مثل قول ابن عمر: كنا نفاضل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنقول: خير الناس بعد رسول الله، أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، فيبلغ ذلك رسول الله، فلا ينكره.

رابعا — مستند غير المباشر للرواية، وكيفية تبليغه: غير المباشر، وهو الذي ينقل الخبر بواسطة، ويرويه عن غير الرسول من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، يختلف مستنده وكيفية ضبطه، فلذلك اختلفت الألفاظ التي يجب أن يستعملها في نقل الخبر الى غيره فجاءت على أوجه:

1 — أن يقرأ المحدث، وهو يقصد إسماع الراوي وحده، أو في جماعة، فالسند قراءة الحديث والألفاظ التي يجب استعمالها في هذا السند، هي: حدثني، أو أخبرني، أو قال فلان أو سمعته يقول.

2 — أن يقرأ المحدث من غير قصد إلى إسماع الراوي لا وحده، ولا في جماعة، وهنا لا يجوز له أن يقول: حدثني ولا أخبرني، وإنما يقول: سمعته يحدث.

3 — أن يقرأ الراوي على المروي عنه ثم يقال له: هل الأمر كما قرئ؟ فيقول: نعم. وكذا إذا قيل له: هل سمعت هذا من فلان؟ فيقول: نعم. أو يقول له بعد القراءة وتمام الحديث: هل أرويه عنك؟ فيقول: نعم. ففي جميع هذه الأحوال، يقول الراوي: حدثني. لأن نعم في جميع ذلك تتضمن إعادة الكلام الأول. فكأنه قال: نعم الأمر كما قرئ. وأنني سمعت هذا من فلان، ولك أن تروي عني ذلك، إذ مهما أعيد اللفظ بعينه، كان مثل الأول قطعا، وبذلك يتصل السند، ويجب العمل به.

4 — أن يقرأ على الشيخ وهو ساكت من غير سؤال، فهو كقوله: هذا صحيح، فتجوز به الرواية اذ لو لم يكن صحيحا، لكان سكوته وتقريره عليه فسقا قادحا في عدالته.

واللفظ الذي يجب استعماله هنا للرواية، هو حدثني وأخبرني فلان قراءة عليه، ولا يجوز الاطلاق، بأن يقول حدثني وأخبرني مطلقا، لأنه يشعر بالنطق، إذ الحديث والاخبار يدلان على النطق، مع أن المروي عنه لم ينطق، فيكون كذبا، الا اذا علم بصريح قوله، أو بقرينة حاله أنه يريد به القراءة على الشيخ دون سماع حديثه، فيكون صحيحا.

5 — أن يكتب المروي عنه إلى الراوي ما يسمعه، أو يبلغه ذلك مع رسول، بأن يقول للرسول: بلغ عني فلانا أن هذا الحديث قد حدثني به فلان بن فلان، فاذا بلغك هذا فأروه عني بهذا الاسناد، فلمن كتب اليه أن يعمل بكتابه ورسالته اذا تحققهما الا أنه لايقول

حدثني به ولا سمعته منه، وإنما يقول أخبرني، والاخبار معناه الاعلام. فيصدق حتى بالاعلام من طريق الكتابة، وبواسطة رسول، لان ذلك قائم مقام الخطاب، فان تبليغ الرسول عليه الصلاة والسلام قد كان في كثير من الأحيان بالكتابة وإرسال الرسل.

6 — الاجازة، وهي أن يقول المروي عنه للراوي، أجزت لك أن تروي عني الكتاب الفلاني، أو ما صح عندك من مسموعاتي، أو أجزت لك أن تروي عني ما صح عندك أني رويته أو جميع مسموعاتي ومقروآتي، إن صح ذلك عندك، أو بشرطه شرعاً، أو بشرطه المعتبر عند أهل الأثر.

والعمل بالاجازة جائز إذا صح لدى المجاز أن مجيزه يروي ذلك من طريق صحيح، فيرويه هو بمقتضى الاجازة — وبذلك يتصل السند، وإذا اتصل السند وجب العمل.

أما أهل الظاهر، فانهم خالفوا في ذلك، حيث اشترطوا المناولة في جواز العمل بالاجازة بأن يعطى المحدث لمن يروي عنه كتاب سماعه بيده، ويقول له: أجزت لك أن تروي عني هذا الحديث.

ورد عليهم بأنه لما صحت عنده رواية مجيزه، واتصل به سنده، فذلك مغن عن المناولة لأن حصول اتصال السند بطريق صحيح، يقوم مقام المناولة، اذ هو في معنى قوله: إن الكتاب الفلاني قد رويته، فاروه عني اذا صح عندك أن النسخة التي معك هي النسخة التي رويتها أنا. أو هي مقابلة عليها مقابلة تنفي كل شك في أن هذه مثل تلك من غير زيادة ولا نقص لذا كان مجرد المناولة بدون اجازة، لا يكفي في اتصال السند.

هذا وقد منع الاجازة مالك وأشهب، واختلف العلماء فيما يقوله الراوي من طريق الاجازة بناء على جواز الرواية بالاجازة، فبعضهم قال: يقول أخبرني فلان اجازة، ولايقول أخبرني مطلقا، كما لا يقول حدثني، وبعضهم قال: يقول كتب إلي فلان وأجازني فقط.

المبحث الرابع : في الخبر عن رسول الله: ويشتمل على ما يأتي: الكلام وتقسيمه إلى إنشاء وخبر — الخلاف في انحصار الخبر في الصادق والكاذب — تقسيم الخبر إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول المقطوع بصدقه ويأتي على أنواع — القسم الثاني المقطوع بكذبه، ويأتي على أنواع. القسم الثالث المحتمل للصدق والكذب ويأتي على نوعين.

أولا — الكلام وتقسيمه إلى إنشاء وخبر: قد جرى الخلاف في كون الكلام اسما للقائم باللسان وهو العبارة، أو للمعنى القائم بالجنان وهو مدلول العبارة، فذهب المعتزلة الى أنه حقيقة في اللساني مجاز في النفساني، وذهب الأشاعرة في بعض أقوالهم إلى أنه حقيقة في في النفساني مجاز في اللساني، وقالوا مرة أخرى: إنه مشترك لفظي بين اللساني والنفساني، لأنه ورد مستعملا في كل منهما، والأصل في الاستعمال الحقيقة، فيكون مشتركا لفظيا بينهما.

والأصوليون إنما يبحثون في اللساني الذي هو عبارة عن الألفاظ القائمة باللسان من حيث دلالتها على الأحكام الشرعية، والاحتجاج بها على إثبات الأحكام في حق المكلفين.

فالكلام التام، اما ان يحصل مدلوله في الخارج به، واما أن يحصل بغيره، فهما قسمان:

القسم الأول — الانشاء، وهو ما يحصل مدلوله في الخارج به كصيغ العقود، نحو بعت واشتريت وتزوجت وطلقت، وكالأمر والنهي والاستفهام، نحو قم ولا تقم وهل تقوم ونحو ذلك، ففي جميع ذلك يدعى الكلام إنشاء.

القسم الثاني — الخبر، وهو ما يحصل مدلوله في الخارج بغيره، نحو قام خالد، وسافر بكر، فان مدلول الكلام من قيام خالد وسفر بكر، حصل بغير هذا الكلام، ثم إن النسبة

التى دل عليها الكلام ، يحتمل أن تكون موافقة للخارج ونفس الأمر والواقع، فيكون الكلام صادقا، ويحتمل أن تكون مخالفة للخارج، بأن تكون النسبة الكلامية مخالفة لما فى نفس الأمر والواقع، فيكون الكلام كاذبا، ويدعى الكلام الذى له خارج قد يوافقه وقد يخالفه خبرا.

الخلاف فى انحصار الخبر فى الصدق والكذب : الخبر عند الجمهور، كل كلام يحتمل الصدق والكذب لذاته باعتبار مطابقته للواقع، أو عدم مطابقته للواقع مطلقا، كان معه اعتقاد أولا فى الحالتين، فلا واسطة بين الصادق والكاذب عندهم .

وذهب الجاحظ من المعتزلة إلى أن الخبر الصادق هو المطابق للواقع مع اعتقاد المطابقة والكاذب هو الذى لم يطابق الواقع مع اعتقاد عدم المطابقة، وعليه فلابد من الواسطة على مذهبه. لأن الخبر الذى لا اعتقاد معه سواء طابق الواقع أو لم يطابقه، ليس بصادق ولا كاذب فيكون واسطة بينهما .

وتاتى الواسطة أيضا على مذهب النظام القائل بأن الصدق مطابقة الخبر للاعتقاد والكذب عدم مطابقته لاعتقاد المخبر، طابق الواقع فى الحالتين أو لم يطابقه، فكل خبر خلا من الاعتقاد لا يوصف بصدق ولا كذب .

تقسيم الخبر إلى ثلاثة أقسام: ينقسم الخبر باعتبار الصدق والكذب إلى ثلاثة أقسام: مقطوع بصدقه — مقطوع بكذبه — محتمل للصدق والكذب.

القسم الأول، الخبر المقطوع بصدقه، وهو على أنواع :

1 — كل خبر علم صدقه بالضرورة، كما يقال: الواحد نصف الاثنين، أو بالاستدلال كما يقال: العالم حادث، والواحد سدس عشر الستين .

2 — كل ما أخبر به الله تعالى، فهو مقطوع بصدقه، لاستحالة الكذب عليه تعالى كما هو مقرر فى علم أصول الدين، إذ الكذب نقص ينزه عنه البارى الذى يجب له كل كمال، فيكون خبره مقطوعا بصدقه .

3 — خبر الرسول، فكل ما أخبر به الرسول، فهو حق وصدق، لعصمته عن الكذب، ولدلالة المعجزة على صدقه فى كل ما يخبر به عن الله تعالى، ولا يصدر منه الكذب مطلقا، لا عمدا ولا سهوا على المعتمد .

4 — كل ما أخبرت به الأمة، فهو صدق لعصمتها عن الكذب بقول الرسول : لا تجتمع أمتى على ضلالة، أو على خطأ، فكل خبر أجمعت عليه الأمة يكون صادقا قطعا، لأن الاجماع حجة كما سياتى .

5 — كل خبر جاء موافقا لما أخبر به الله تعالى، أو أخبر به رسوله، أو أخبرت به الأمة فانه يكون صادقا قطعا، إذ لو كان كذبا، لكان الموافق له كذبا، وهو محال، فيكون صادقا .

6 — كل خبر ثبت أن المخبر به ذكره بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبمسمع منه، سواء كان متعلقا بأمور الدين أو الدنيا، ولم يكن غافلا عنه، فسكت عنه من غير إنكار، لأن سكوته تقرير له، والتقرير منه صلى الله عليه وسلم حجة، كما هو مقرر، فيكون ذلك الخبر صادقا، إذ لو لم يكن صادقا، لما سكت عنه، ولا عن تكذيبه، فيكون صادقا، لأنه صلى الله عليه وسلم لا يقر أحدا على باطل أو كذب .

7 — كل خبر ذكره المخبر بمحضر جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب بأن بلغوا حد التواتر، وكان الاخبار عن محسوس، وسكتوا عن تكذيبه من غير حامل لهم على السكوت من خوف أو طمع، مع أن العادة تقضى بتكذيبه وعدم السكوت عنه لو كان كذبا، فيكون ذلك دليلا على صدق الخبر .

8 ــ كل خبر كان محفوفا بالقرائن التى تدل على صدقه، كخبر شخص بموت ولده، ولا مريض عنده سواه، مع رؤيته يتألم ويبكى، وخــروج النساء يبكين وينتحبـن وينشرن شعورهن وحضور الناس للمأتم، وخروج الجنازة وغير ذلك من المظاهر والقرائن التى تــدل قطعا على موت الولد، فيكون ذلك الخبــر صادقا قطعا .

9 ــ كل خبر متواتر، والتواتر فى اللغة التتابع ، يقال تواتــر القوم إذا جــاءوا متتابعين بفترة، ومنه قوله تعالى: (ثم أرسلنا رسلنا تترى) أى يتبــع بعضهم بعضا مــع الفصل بينهم بفترة من الزمان .

وفى الاصطلاح، هو خبر جمع يستحيل عادة اتفاقهم وتواطؤهم على الكذب اذا أخبــروا عن محسوس، فالتواتر لا يتحقق ولا يحصل له وجود إلا إذا توفرت فيه الشروط الآتية :

1 ــ أن يخبر به جماعة .

2 ــ أن يكونوا بحيث يمتنع فى العادة تواطؤهم على الكذب .

3 ــ أن يخبروا عن علم لا عن ظن، فاذا أخبر قوم أنهم رأوا طائرا ظنوه حمامة ، أو شخصا ظنوه خالدا، فلا يكون من المتواتر .

4 ــ أن يكون علمهم ضروريا، بحيث تكون الطبقة الآولى المباشرة مستندة فى إخبارها إلى أمر محسوس، لا إلى معقول، فالاخبار عن حدوث العالم ، أو عــن صدق بعض الانبيــاء لا يكون من المتواتر .

5 ــ أن يكون العدد كامــلا لا ناقصا ، ويستدل بحصول العلم على كمال العدد دون العكس فلا يستدل بالعدد على حصول العلــم ، وعليه فالعدد الكامل الذى يحصل به العــلم الضرورى، معلوم لله تعالى وحده، ولا سبيل للخلق إلى معرفته وحصره، لأنه أمر عسير، فلو قتل شخص فى السوق مثلا، وانصرفت الجماعة عن موضع القتل، وأخبر الأول بوقوع الحادث، فان ذلك يكون حاملا على الظن بصدق الخبر، ثم يؤكــده الثانى والثالــث ، وهكذا يتزايــد التأكيد إلى أن يصير الخبر علما ضروريا ، لا يمكن دفعه بالتشكيك، ومع هذا فلا يمكــن الوقوف على اللحظة التى حصل فيها العلم الضرورى حتى يمكن تحديد عدد المخبرين الذين حصل العلم بخبرهم أولا .

على أن القاضى أبا بكر الباقلانى، اعتبر الأربعة من العدد الناقص، فلا يفيد خبرهم العلم، ولا يكون من المتواتر، وإليه ذهب الشافعية أيضا، قالوا: لاحتياجهم إلى التزكية فيما إذا شهدوا فى الزنى، لذلك كان خبرهم لا يفيد العلم . وتوقف القاضى أبو بكر فى الخمسة هل تكفى أو لا تكفى .

أما تحديد عدد التواتر بالعشرة، لأن مادونها آحاد، وباثنى عشر عدد نقبــاء موسى لقوله تعالى: (وبعثنا منهم اثني عشر نقيبــا) وبالعشرين لقوله تعالى: (ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين) وبأربعين، لقوله تعالى: (يايهــا النبىء حسبــك الله ومن اتبعك مــن المومنين) وكانوا أربعين، وبالسبعين لقوله تعالى: (واختــار موسى قومه سبعيــن رجلا لمقاتنــا) وبثلاثمائة وبضعة عشر، عدد أهل غزوة بدر، الى غير ذلك، فكلها أقوال ضعيفة، لا تستند الى دليل يقضى باعتبار ذلك العدد شرطا فى صحة تلك الوقائع .

6 ــ أن يستوى طرفاه وواسطته فى توفر هذه الشروط، فيجب تحققها فى كل عصر وفى جميع الطبقات فى الآولى وما بعدها الى آخر العصور ، لأن كل عصر مستقل بنفسه، ولابد أن تتوفر فيه الشروط المذكورة، والا فلا يعتبر تواترا ، بل ولا يفيد علما .

هذه جملة الشروط التي يجب اعتبارها في التواتر ، وحصول العلم بالخبر دليل على توفرها واستكمالها، أما إذا لم يحصل العلم به، فان ذلك يكون دليلا على فقدها كلا، أو بعضا .

وليس من شرط التواتر اسلام المخبرين ولا عدالتهم ولا كونهم من أولياء الله تعالى ولااختلاف دينهم وبلدهم ووطنهم ونسبهم، ولا وجود امام معصوم فيهم، ولا بلوغهم من الكثرة عددا غير محصور، ولا كونهم غير مجبرين بالسيف على الاخبار، لانها شروط لا تعتمد على حجة صحيحة .

إفادة المتواتر العلم: إذا توفرت شروط التواتر في الخبر ، فانه يلزم من اجتماعها حصول العلم الضروري للسامع بمضمون الخبر من غير احتياج إلى نظر ، على ما ذهب إليه الجمهور واستدلوا لذلك بأن العلم بالخبر المتواتر ، يحصل حتى للصبيان والبله، ممن ليس له تمييز كامل ولا أهلية النظر، بل وحتى لمن ترك النظر أصلا، ولو كان نظريا لما حصل لهم العلم الضروري بسبب تواتر الخبر .

وخالف في ذلك الكعبي من المعتزلة، وامام الحرمين والرازي، حيث قالوا: ان العلم الحاصل بالخبر المتواتر نظري، إلا أن إمام الحرمين فسر معنى كونه نظريا، بأنه يتوقف على توفر الشروط المذكورة ، من كونه خبر جمع يمتنع تواطؤهم على الكـذب إذا أخبروا عـن محسوس، لأنه يحتاج الى النظر والاستدلال، وعليه فلا خلاف في الحقيقة .

القسم الثاني ــ الخبر المقطوع بكذبه، وياتي على أنواع :

1 ــ ما يعلم خلافه بضرورة العقل أو نظره، أو بالحس والمشاهدة ، أو بأخـبار التواتر وذلك كمن يخبر بأن الضدين يجتمعان، وأن العالم قديم، أو بأنه على جناح نسـر، ونحو ذلــك .

2 ــ كل خبر جاء مخالفا للنص القاطع من الكتاب أو السنة أو إجماع الأمة ، فانه يكون مقطوعا بكذبه .

3 ــ كل خبر صرح بتكذيبه جمـع يستحيل تواطؤهم عادة على الكـذب ، كما إذا قالوا: اننا حضرنا في ذلك الوقت في عين المكان، فلم نشاهد شيئا مما وقع الاخبار به

4 ــ كل خبر سكت الجمع الكثير عن نقله والتحدث به مما من شأنـه أن يكـون متواترا، مع إحالة العادة السكوت عن ذلك، لتوفر الدواعي على نقله، فلو أخبر مخبر بسقوط الخطيب يوم الجمعة عن المنبر، أو أخبر مخبر بأن أمير البلد قتل في السوق على ملأ من الناس، ولم يتحدث بذلك من حضروا الجمعة، ولا من كانوا في السوق، فيكون ذلك دليلا على كذب الخبر قطعـا .

5 ــ بعض الأحاديث المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، من المقطوع بكذبه، مصداقا لقوله صلى الله عليه وسلم: سيُكْذَب عليّ. فان كان قد قال ذلك حقيقة ، فلا بد من وقوع الكذب عليه، لأن إخباره حق، وإن لم يقله ، فيكون نفس هذا الخبر مكذوبا عليه .

أسباب الكذب : وسبب وقوع الكذب أمور :

1 ــ نسيان الراوي، بأن سمع من الرسول خبرا وطال عهده به فنسيه، فزاد فيه أو نقص منه، أو عـزاه إلى الرسول وليس من كلامـه .

2 ــ غلط الراوي بأن أراد أن ينطق بلفظ فسبقه لسانه إلى غيره، ولم يشعر به أو كان ممن يرى نقل الحديث بالمعنى، فأبدل مكان اللفظ المسموع لفظا آخر لا يطابقـه في المعنى، ظنا منه أنه يطابقه .

3 ـ افتراء بعض الزنادقة وغيرهم من الكفار على الرسول، فانهم وضعوا أحاديث مكذوبة عليه، مخالفة لما يقتضيه العقل، ونسبوها إلى الرسول عليه الصلاة والسلام، تنفيرا للعقلاء من شريعته الاسلامية المطهرة .

4 ـ الأحاديث التي افتراها بعض الغلاة المتعصبين والمتجرئين على الرسول للترغيب في الطاعات ، والترهيب والتنفير من المعاصي، فهي مكذوبة على الرسول ، ويجب القطع بكذبها .

القسم الثالث ـ الخبر المحتمل للصدق والكذب، بحيث لا يعلم صدقه ولا كذبه ولا يكون إلا آحادا، والمراد بالآحاد كل خبر لم يبلغ رواته عدم التواتر، سواء أخبر به واحد أو اثنان أو ثلاثة، وسمي كذلك ـ وإن كان مخالفا للغة ـ لأنه اصطلاح المحدثين

ويتنوع خبر الآحاد إلى نوعين : للغة

النوع الأول، ما يرجح صدقه على كذبه، وذلك فيما إذا توفرت شروطه الآتية في مبحث العمل بخبر الآحاد، فيغلب ظن صدقه على كذبه ، وبذلك يترجح الصدق على الكذب .

النوع الثاني ، ما تدل القرائن على صدقه، ويوجب علما تطمئن إليه النفس، وإن لم يصل إلى حد اليقين والتواتر، وهذا هو الشائع المستفيض، ويسميه الحنفية مشهورا، وأقل ما يثبت به اثنان، وقيل ثلاثة، وهذا بناء على أن المستفيض من قسم الآحاد، وهناك من اعتبره من المتواتر ، وهناك من جعله واسطة بينهما، وكيفما كان الأمر فهو مفيد للعلم ولكن بالقرائن التي تحف به .

*وذهب الأكثرون إلى أن الآحاد، لا يفيد العلم مطلقا، ولو مع القرائن .

المبحث الخامس : ويشتمل على ما يأتي: العمل بخبر الآحاد والتعبد به، وأدلة ذلك عقلا ونقلا ـ شروط العمل بخبر الآحاد .

أولا ـ العمل بخبر الآحاد والتعبد به: ان خبر الآحاد المستوفي للشروط، نظرا الى رجحان صدقه على كذبه، فانه يجب العمل به في الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية ، كاخبار طبيب بمضرة شيء، وكذا في الأمور الحربية ونحوها، وفي الأمور الدينية على الخلاف في ذلك، كالاخبار بدخول وقت الصلاة، أو بتنجيس الماء وغير ذلك .

والدليل على العمل بخبر الواحد العقل والنقل .

أما الدليل العقلي، فانه لو لم يجب العمل بخبر الآحاد، لما وجد المفتي دليلا قاطعا، من كتاب أو سنة أو إجماع لكل واقعة، وهي كثيرة لا حصر لها، وأيضا لولا الحكم بخبر الآحاد لتعطلت كثير من الأحكام، ولا سبيل الى القول بذلك ، بل لو لم يجب العمل بخبر الآحاد، لما وجب العمل بما يفتي به المفتي لأنه واحد، مع أنه يجب العمل بما يفتي به وإن كان واحدا .

على أن الرسول عليه الصلاة والسلام، قد بعث إلى الناس كافة، وليس من الممكن أن يشافه الجميع لتبليغهم رسالة ربه، كما أنه ليس من الممكن أن يبلغ أحكامه إلى جميع الاقطار وإلى كل فرد على وجه التواتر، إذ لو أنفذ عدد التواتر إلى كل قطر لما كفاه من وجدوا معه من أصحابه، فلذلك كان يبعث أفرادا دون التواتر، ليبلغوا شريعته الى أمته ، وليشيعوها في جميع الأقطار ، فكان الاكتفاء بخبر الآحاد في التبليغ ضروريا .

وأما الدليل النقلي السمعي ، فمن وجوه :

أ ـ الكتاب، قال الله تعالى: (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) والطائفة نفر يسير كالثلاثة ، ولا يحصل العلم بقولهم ، لأن عددهم دون حد التواتر ، مع أنه قال : لينذروا قومهم ، فدل على أن انذارهم يعمل به .

ب ـ السنة، قد تواتر أن الرسول عليه الصلاة والسلام، كان يبعث أمراءه وقضاته ورسله وسعاته الى الأطراف، لقبض الصدقات وحل العهود أو تقريرها وتبليغ أحكام الشرع ، وكانوا أفرادا وآحادا، فمن ذلك تأميره أبا بكر الصديق على الموسم سنة تسع، ومنه توليته عمر رضى الله عنه على الصدقات، وتوليته معاذا قبض صدقات اليمن، والحكم على أهله، ومنه توليته على الصدقات والجبايات قس بن عاصم وعمرو بن العاص وعبد الرحمن بن عوف وأبا عبيدة الجراح وغيرهم، وقد ثبت أنه صلى الله عليه وسلم، كا ن يلزم أهل النواحي قبول قول رسله وسعاته وحكامه، إذ لو احتاج في كل رسول الى تنفيذ عدد التواتر معه لم يف بذلك جميع من معه من أصحابه، ولخلت دار هجرته من أنصاره، ولتمكن منه أعداؤه من اليهود وغيرهم ، ولفسد التدبير والنظام، وذلك كله باطل قطعا.

ج ـ عمل الصحابة رضى الله عنهم، فقد جرى عملهم بقبول خبر الواحد في وقائع متعددة لا حصر لها، وان لم تتواتر آحادها، لكن يحصل العلم بمجموعها، وذلك اجماع منهم ، أشهرها :

1 ـ إن عمر رضى الله عنه كان لا يرى توريث المرأة من دية زوجها ، فلما أخبره الضحاك أن رسول الله كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي من ديته، رجع إلى ذلك، ومنه قصة المجوس، فقد روى أنه رضى الله عنه قال: ما أدرى ما الذى أصنع فيهم، وقال: أنشد الله امرأ سمع فيهم شيئا إلا رفعه إلينا. فقال عبد الرحمن بن عوف: أشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول : سنوا بهم سنة أهل الكتاب. فأخذ الجزية منهم وأقرهم على دينهم .

2 ـ ما علم منه ومن عثمان وجماهير الصحابة رضى الله عنهم من الرجوع عن سقوط فرض الغسل من التقاء الختانين بخبر عائشة رضى الله عنها حيث قالت : فعلت ذلك أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا .

3 ـ ما صح عن عثمان رضى الله عنه من أنه قضى في السكنى بخبر فُرَيْعة بنت مالك بعد أن أرسل اليها وسألها ، فأخبرته أنها جاءت الى النبي بعد وفاة زوجها تستأذنه في موضع العدة، فقال لها الرسول: امكثي حتى تنقضي عدتك. واعتمادا على هذا الخبر قضى عثمان لمن توفي عنها زوجها بالسكنى مدة العدة في بيت زوجها .

4 ـ ما روى عن أنس رضى الله عنه ، أنه قال: كنت أسقي أبا عبيدة وأبا طلحة وأُبَيّ بن كعب شرابا من فضيخ تمر، إذ أتانا آت فقال: إن الخمر قد حرمت، فقال أبو طلحة: قم يأنس إلى هذه الجرار فاكسرها، فقمت إلى مهراس لنا فضربتها بأسفلها حتى تكسرت.

5 ـ ما اشتهر من عمل أهل قباء في التحول عن القبلة بخبر الواحد، وأنهم أتاهم آت فأخبرهم بنسخ القبلة، فانحرفوا إلى الكعبة بخبره .

6 ـ ما روى عن أبي الدرداء من أنه لما باع معاوية شيئا من آنية الذهب والورق بأكثر من وزنه، قال له أبو الدرداء: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن ذلك

معاوية

فقال له معادية: إني لا أرى بذلك بأسا. فقال أبو الدرداء: من يعذرنى فى معاوية، أخبره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويخبرنى عن رأيه. لا أساكنك بأرض ابدا .

7 ـــ ما اشتهر عن جميعهم من أخبار لا تحصى كانوا يرجعون فيها إلى عائشة وأم سلمة وميمونة وحفصة، عليهن الرضوان وغيرهن ممن لايحصى كثرة، والى زيد وأسامة بن زيد وغيرهما من الصحابة رجالا ونساء وعبيدا وموالى، رضى الله عنهم أجمعين .

وعلى ذلك جرت سنة التابعين بعدهم، فقد قال الشافعي رضى الله عنه: وجدنا على بن الحسن رضى الله عنه يعول على أخبار الآحاد. وهكذا كان سعيد بن المسيب يقول: أخبرنى أبو سعيد الخدرى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويقول: حدثنى أبو هريرة، وكان عروة بن الزبير يقول: حدثتنى عائشة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قضى أن الخراج بالضمان، ويعترض بذلك على قضية عمر بن عبد العزيز فينقض عمر قضاءه لأجل ذلك، وعلى ذلك جرى فقهاء الشام والبصرة والكوفة، ولم ينكر ذلك عليهم أحد، إذ لو وقع نكير لنقل ولاشتهر، لتوفر الدواعى على نقله، كما توفرت على نقل العمل به، فثبت بهذا أنه مجمع عليه من السلف، وإنما حدث الخلاف بعدهم .

د ـ الاجماع ـ قد أجمعت الأمة على أن العامى مأمور باتباع المفتى وتصديقه، مع أنه واحد، وربما يخبر عن ظنه، فالراوى الذى يخبر بالسماع الذى لا يشك فيه أولى بالتصديق، على أن الكذب والغلط، وإن كانا جائزين على المفتى كالراوى، إلا أن الراوى أبعد عن الغلط من المفتى، لأن المجتهد انما يكون مصيبا اذا لم يقصر فى اعمال النظر،ولكن قد يظن أنه لم يقصر بيد أنه يحتمل أن يكون قد قصر، ومع هذا فقد أجمعوا على أن العامى، يجب عليه اتباع المفتى المخبر عن حكم الله تعالى، وهو واحد.

هذه أدلة قاطعة تدل على وجوب العمل بخبر الآحاد .

وقد أنكر بعضهم العمل بخبر الآحاد متمسكين فى ذلك ببعض الشبهات،كقوله تعالى: (ولا تقف ما ليس لك به علم) وقوله : (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) وقوله : (وما شهدنا الا بما علمنا) وخبر الواحد لا يفيد العلم، كما تمسكوا أيضا بوقائع كثيرة، رد فيها خبر الواحد من الرسول والصحابة، منها خبر ذي اليدين، فقد رد رسول الله خبره لما سلم من اثنتين فقال له : أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟. فلم يقبل خبره حتى سأل أبا بكر وعمر رضى الله عنهما، وشهدا بذلك وصدقاه، ثم قبله وسجد للسهو، كما ثبت أن الصحابة رضى الله عنهم ردوا خبر الواحد فى وقائع كثيرة .

وقد ردت هذه الشبهات بأن ما تقدم من الأدلة كلها قواطع، أما ما أوردوه من رد خبر الواحد، فذلك نادر ولأسباب عارضة تقتضى الرد، ولا تدل على بطلان الأصل، وكذلك الآيات التى تمسكوا بها لا تقوم حجة فى الموضوع، لأن المراد بها منع الشاهد من الجزم بشهادته، إذا شهد بما لم يسمع ولم يبصر ، ومن الفتوى بما لم يرو ولم ينقله العدول .

ثانيا ـــ شروط وجوب العمل بخبر الواحد : إن وجوب العمل بخبر الواحد مشروط بشروط، بعضها فى المخبر عنه، وبعضها فى المخبر .

أما المخبر عنه وهو مدلول الخبر ، فيشترط فيه أن لا يكون مخالفا لدليل قاطع لا يقبل التأويل بوجه من الوجوه، سواء كان عقليا أو نقليا ، وسواء كان النقلى كتابا أو سنة متواترة أو اجماعا أو قياسا قطعى المقدمات، فمهما كان خبر الواحد مخالفا لواحد من هذه الأدلة القاطعة، الا ولا يجوز العمل به، لأن خبر الواحد ظنى، وهذه الأدلة قواطع، ومن

المعلوم المقرر بل مما وقع الاجماع عليه أن الظنى لا يقاوم القاطع الذى لا يحتمل التأويل بوجه من الوجوه .

وأما المخبر فيشترط فيه شروط .

1 ـ التكليف والتكليف انما يتحقق بالعقل والبلوغ، فالعاقل البالغ من شأنه أن يبتعد عن الكذب، وأن يتحرى الصدق، ويراقب الله ويخشاه فى الافتراء والكذب، بخلاف فاقد العقل كالمجنون، سواء كان جنونه متصلا أو متقطعا، فانه ليس من شأنه أن يحترز عن مواقع الزلل، وكذا الصبى الغير المميز فانه فى حكم من لا عقل له، أما المميز فانه لعدم تعلق التكليف به، لا يقدر المسئولية، ولا يخاف الله من المؤاخذة، فلا وازع له من الكذب، لذا لا تحصل الثقة بقوله، إذ قد يتجرأ على الكذب، لعلمه بعدم مؤاخذته، حيث لا يتعلق به التكليف .

والبلوغ، إنما يعتبر شرطا فى أداء الرواية لا فى تحملها، لأن الصبى الضابط فى شئونه يجوز أن يتحمل الرواية حال صباه، ثم يؤديها بعد البلوغ، فقد ثبت أن كثيرا من الصحابة تحملوا الروايات حال الصبا، ثم بعد أن بلغوا كانوا يحدثون ، ولا يسألهم أحد عما تحملوه قبل البلوغ وما تحملوه بعد البلوغ ، وهكذا أجمعوا على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما، مع أنهم تحملوا كثيرا من الأحاديث قبل البلوغ، ورووها بعده ، فدل هذا على أن تحمل الأحاديث حال الصبا لا يمنع من أدائها بعد البلوغ .

2 ـ الضبط، وهو قوة الحفظ وقلة السهو، والاعتناء بما يحفظه، فالذى ليست له قوة الحفظ، أو يعرض له السهو غالبا، أو كان مغفلا، أو متساهلا فى الحديث، لا يوثق بروايته، ولو لم يكن فاسقا، لذا يجب رد خبره، أما إذا اشتهر بالحزم والاعتناء والضبط فى الحديث — وإن عرف بالتساهل فى غيره — فذلك لايكون قادحا فى روايته .

3 ـ الاسلام، لا خلاف فى أن رواية الكافر، لا تقبل، لأنه متهم فى الدين وسعيه فى هدمه تعصبا، وان قبلت شهادة بعضهم على بعض عند الحنفية، وأيضا فقد وقع الاجماع على سلبه أهلية هذا المنصب فى الدين، ويدخل فى ذلك كل مخالف للملة الاسلامية كاليهود والنصارى وعبدة الأوثان وغيرهم إجماعا .

أما من يدعون الاسلام ، ولكن حكم بكفرهم لبدعتهم كالمجسمة عند الأشاعرة ونحوهم اذا كانوا يحرمون الكذب، فقد وقع خلاف فى قبول روايتهم، فذهب بعضهم الى القول بقبول روايتهم، لأن اعتقادهم حرمة الكذب يمنعهم من الكذب والافتراء على رسول الله صلى الله عليه وسلم فيحصل ظن صدقهم، وبذلك تقبل روايتهم .

وأما من يستبيحون الكذب من المبتدعة أو يدعون الناس إلى بدعتهم ترويجا لها، فلا تقبل روايتهم، لأنهم فى هذه الحالة لا يمنعهم وازع دينى من التجرؤ على الكذب والاختلاق على الرسول وهذا القول هو الأصح .

وذهب بعضهم الى القول بعدم قبول رواية المبتدعة حفظا لشرف هذا المنصب من أن يتبوأه من حكم بكفره .

ثم إن الكافر المتحمل للرواية حال كفره، إذا أسلم، فلا مانع من قبول روايته بعد الاسلام كالصبى الذى تحملها حال صباه. وقد جرى على ذلك عمل الصحابة من غير نكير ولا استفسار عن وقت التحمل، اذ لاتضر الحالة المقارنة لتحمل الرواية، سواء كانت كفرا أو فسقا أو صبا، إذا كانت تلك النقائص مفقودة حين الأداء، وهذا هو الذى جرى عليه عمل الصحابة رضى الله عنهم أجمعين .

4 ـــ العدالة ، وهى الاستقامة وترك المحظورات الدينية، وكل ما يقدح فى المروءة، وهى صفة تعرض للنفس وتتمكن منها حتى تصير راسخة فيها، تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة، وتصرفه عن ارتكاب كبائر الذنوب وعن الاصرار على صغائرها ، وتمنعه من صغائر الذنوب التى تشعر بالخسة والدناءة، وذلك كسرقة لقمة أو بصلة، وتطفيف تمرة أو حبة ونحو ذلك، وبذلك تحصل الثقة للنفوس بصدق صاحبها، اذ لاثقة بقول من لا يخاف الله تعالى، ولا يخشاه، لفقده الوازع الذى يمنعه من ارتكاب الكذب .

لهذا قد اعتبروا فى العدالة التحرز عن كل ما يدل على دناءة الهمة وخسة النفس ويقدح فى المروءة حتى ولو كان مباحا كالأكل فى السوق، والبول فى الطريق، وصحبة الأراذل والسفلة والافراط فى المزاح، إلى أن يصير صاحبه محل سخرية واستهزاء، وتعاطى الحرف الدنيئة كالدباغة والحجامة وغيرهما .

أما الصغائر التى لا خسة فيها ككذبة لا يترتب عليها ضرر، ونظرة عابرة إلى أجنبية فلا يشترط ترك شىء من ذلك فى تحقق صفة العدالة، فمن كذب كذبة لا ضرر فيها على أحد، أو نظر نظرة إلى أجنبية، فلا تسقط بذلك عدالته، لأن مثل هذه الصغائر، لا تنافى العدالة ولا تشعر بخسة ولا دناءة .

والعدالة كالبلوغ والاسلام، إنما تشترط حال الأداء لا حال التحمل، فمن تحمل حديثا ورواه عن غيره حال اتصافه بالفسق وبما يقدح فى عدالته ، ثم استقام حاله وتحسن سلوكه بعد ذلك وأراد أن يروى ذلك الحديث لغيره وان ينقله اليه، فلا مانع من ذلك، لأن القادح الذى قارن التحمل للحديث، قد زال وانعدم، وبعد عدمه، لايبقى له أى اعتبار فاذا أدى ذلك الحديث بعد أن زالت القوادح المنافية للعدالة ، فان روايته تقبل ، وقد استثنوا من ذلك حالة واحدة لاتسترجع بعدها العدالة، وهى ما اذا انتفت عدالته لثبوت كذبه على رسول الله، واختلاقه عليه بعض الأحاديث، فهذا اذا تاب وتحسنت حالته واستقام سلوكه، ثم أراد أن يحدث غيره بما رواه، فلا تقبل روايته مطلقا بعد ما ثبت عليه الاجتراء على الكذب فى الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

عدالة الراوى : إذا علمت عدالة الراوى ظاهرا وباطنا سرا وجهرا بالمخالطة وغيرها، قبلت روايته بلا خلاف، وإن جهلت عدالته ظاهرا وباطنا، لعدم مخالطته، فلا تقبل بلا خلاف . ومثله مجهول العين تماما، كأن يقال: حدثنى رجل، فلا تقبل روايته، أما مستور الحال ظاهرا، ولكنه مجهول الحال باطنا، فقد اختلف فى قبول روايته وردها، فمنعها بعضهم، وقبلها بعضهم وقال البعض الآخر بالتوقف إلى ظهور حاله .

كما اختلفوا فى قبول رواية الفاسق المتأول، أو الجاهل الذى لا يعرف فسق نفسه كشرب النبيذ عند الحنفية، فانهم يجيزونه، لأن فسقه مظنون غير مقطوع ، لهذا قال الامام الشافعى رضى الله عنه: أحده وأقبل شهادته، اما الامام مالك، فقد قال: أحده وأرد شهادته ، فالامام الشافعى لم يعده فسقا فقبل شهادته، لأن صاحبه يعتقد أنه على صواب، أما الامام مالك، فقد قطع بفسقه ، لذلك رد شهادته .

هذه الشروط الأربعة: التكليف ــ الضبط ــ الاسلام، والعدالة، يجب أن تتوفر فى الراوى، فاذا ثبتت يقبل حديثه، سواء كان أعمى او عبدا أو امرأة، او محدودا فى قذف وتاب، وتشترك الشهادة مع الرواية فى هذه الشروط، إلا أن الشهادة، تنفرد عن الرواية بشروط أخرى، وهى الحرية والذكورة والبصر والعدد وعدم القرابة وانتفاء العداوة ، فهذه الستة تؤثر فى الشهادة دون الرواية، لأن الشهادة اخبار عن أمر خاص ببعض الناس من شأنه الترافع

فيه، أما الرواية، فهى إخبار عن أمر عام لجميع الناس، ليس من شأنه الترافع فيه فالرقيـــة والصداقة والعداوة والقرابة، تؤثر فى الشهادة دون الرواية، فيروى الابن عن أبيه والأخ عن أخيه والصديق عن صديقه وعن الأنثى والعبد .

ويروى الضرير الضابط للصوت عن غيره، كما يروى عنه غيره، فقد كـان الصحابة يروون عن أم المومنين عائشة رضى الله عنها اعتمادا على صوتها، وهم فى ذلك كالضرير .

كبائر الذنوب وصغائرها: التمييز بين الكبائر والصغائر من الذنوب، قد تكفلت به كتب الفقه والحديث، وقد جرى فيه خلاف كبير، فقد قال بعضهم: لا صغيرة مـــع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار، وقال بعضهم جميع الذنوب كبائر، فلا يقال فى معصية الله صغيرة نظرا لمن عصى بها عز وجل وشدة عقابه، وقال بعضهم : كل معصية فيها حد فهى كبيرة وقـــال بعضهم: كل ما ورد فى الكتاب أو السنة لعنة فاعله أو التشديد فى الوعيد عليه ، فهو كبيرة وقال بعضهم كل معصية تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين وضعف ديانته ، ورقتها ، الى غير ذلك من الأقوال، وعدوا من الكبائر، الادمان على الصغائر والمواظبة عليها .

والكبائر كثيرة، فقد قال ابن عباس : هى إلى السبعين أقرب، وقال سعيد بن جبير: هى إلى السبعمائة أقـــرب، يعنى باعتبار أصناف كل نوع .

وما ورد فى حديث الصحيحين من أن الكبائر هـــى: الاشراك بالله والسحر وعقـــوق الوالدين وقتل النفس زاد البخارى ، واليمين الغموس، فمحمول على بيان المحتاج إليه ، وإلا فمنها : الزنى واللواط وشرب الخمر والسرقة والغصب والقذف والنميمة وشهادة الزور وقطيعة الرحم والعقوق وأكل مال اليتيم وخيانة الكيل والميزان والكذب على رســـول الله وأكل لحـــم الخنزير وفطر رمضان، الى غير ذلك من الموبقات .

ما تعرف به العدالة : العدالة صفة معنى تقوم بالشخص العدل ، وتعرف بالأمارات الدالة عليها، ولا سبيل الى ادراك قيامهـــا بالشخص الا بأحد ثلاثة طرق :

1 ــ الاختبار بالمخالطة والمعاملة التى بها يمكن الاطلاع على دسائس النفوس وخباياها.

2 ــ الشهرة والسمعة الطيبة المستفيضة، بحيث يصير صاحبها لايصح أن يسـأل عن عدالته ، كمالك وسفيان الثوري وغيرهما ممن اشتهروا بالعدالة، لأن الظن الحاصل بتلك الشهرة يفوق التزكية .

3 ــ التعديل، ويتحقق بالحكم بشهادته، أو ثناء العدول المبرزين عليه، وغير ذلك مما ياتـــى :

والنظر فى التعديل يرجع إلى أربعة أمور : العدد ـــ سبب التعديل ـــ تعـــارض الجرح والتعديل ـــ التزكية .

أولا ـــ العدد، لقد اختلفوا فى اشتراط العدد فى المجرح والمعدل فى كل من الرواية والشهادة، فقال بعضهم: يثبت الجرح والتعديل بواحد فى كل من الرواية والشهادة نظرا إلى أن كلا منهما خبر، وقال بعضهم: يكفى الواحد فى الرواية دون الشهادة ، اعتبارا لأصل كـــل منهما، لأن الرواية يقبـــل فيها الواحد، بخـــلاف الشهادة، فلا بد من التعدد فيها، لهذا يجب أن يكون كل منهما تابعا لأصله، فالجرح والتعديل فى الرواية يكفى فيهما واحد، دون الجرح والتعديل فى الشهادة فلا بد فيهما من العدد، وقال بعضهم: لابد من التعدد فى كل من الجرح والتعديل لأن كلا منهما شهادة .

والقول بالتفرقة بين الرواية والشهادة فى اعتبار العدد وعدمه، هو المعتمد من هذه الأقوال ، لما تقدم من الفرق بينهما .

ثانيا ــ سبب الجرح والتعديل، قد وقع الخلاف أيضا بين العلماء في وجوب ذكــر سبب الجرح والتعديل على مذاهب :

1 ــ قال بعضهم: يجب ذكر سبب الجرح لاختلاف المذاهب فيه، إذ ربما يعتبر جارحا ما ليس بجارح، بخلاف سبب التعديل فهو أمر واضح لا اختلاف فيه، وهو ملازمة التقوى والمروءة معا، او أن أسباب التعديل لكثرتها لا تنضبط، فلا يمكن حصرها وضبطها.

2 ــ وقال بعضهم: يجب ذكر سبب التعديل دون الجرح، لأن مطلق الجرح يبطل الثقة، بخلاف الاطلاق في التعديل، فلا تحصل به الثقة لجواز الاعتماد على الظاهر المدلس، فيعد المتصنع المزور الظاهر عدلا .

3 ــ وقال بعضهم: يجب ذكر السبب في كل من الجرح والتعديل جمعا بين المذهبين المتقدمين، ولا يكفي الاطلاق فيهما لاحتمال أن يعتبر جارحا ما ليس بجارح، وأن يبادر إلى تعديل المتصنع المدلس عملا بالظاهر .

4 ــ وقال بعضهم: لا يجب ذكر السببفي كل من الجرح والتعديل، سواء في الرواية أو الشهادة ، اكتفاء بعلــم الجارح أو المعـــدل بسبب الجرح والتعديل، لأنه لعدالته، يجب أن يكون على بصيرة بالجرح والتعديل، والا انتفت عدالته .

والمعتمد من هذا الخلاف هو القول الأول الذي يرى وجوب ذكر السبب في الجرح دون التعديل، لكن في الشهادة، أما الرواية فيكفي فيها الاطلاق في الجرح والتعديل ، اذا عـــرف مذهب الجارح بأنه لا يجرح إلا لقادح، أما الشهادة فلا يكفي فيها الاطلاق لتعلق حق الغير بها.

ثالثا ــ تعارض الجرح والتعديل، اذا تعارض الجرح والتعديل وكـــان عدد الجارح أكثر ، فيقدم الجرح على التعديل إجماعا، لترجيحه بكثرة العدد، ولاطلاعهم على ما لم يطلع عليه المعدل، أما إن تساويا في العدد، أو كان عدد المعدل أكثر، فقيل يقدم الجرح أيضا، لأن الجارح اطلع على ما يطلع عليه المعدل، وقيل لا يرجح أحدهما على الآخر في هاتيـــن الحالتين الا بمرجح آخر ، وقيل اذا كـــان عدد المعدل أكثر ، فانه يرجح جانب التعديل على جانب الجرح .

رابعا ــ التزكية ، التزكية والتعديل هما بمعنى واحـــد ، وتحصل التزكية بأحـــد الطرق الآتية :

1 ــ حكم مشترط العدالـــة في الشاهد بشهادته، وهي أقواها، إذ لو لم يكن عدلا لدى المزكي لما حكم بشهادته .

2 ــ القول الصريح في تزكيته وتعديله، بـأن يقول : هو عـدل رضى ، سـواء صرح بالسبب بأن يقول : خالطته وعرفت منه الديانة والمروءة والسلوك الحســـن ، أو لم يصرح بذكر السبب اذا كان بصيرا بشروط العدالة .

3 ــ أن يروي عنه الراوي الذي عـــرف عنه من عادته أو من صريح قوله أنه لا يروي إلا عن العدل فتكون روايته عنه تعديلا له.

4 ــ أن يعمل العالم المشترط للعدالة في الراوي بروايته، فيكون ذلك تعديلا له إذ لو لم يكن عدلا لما عمل بروايته .

عدالة الصحابي : الصحابي يطلق عند الأصوليين على الشخص الذي ثبتت صحبته للنبي صلى الله عليه وسلم واجتمع به وهو مؤمن ذكرا كان او انثى. وقد اختلف الأصوليون في معنى الصحبة وتقدير أمدها على أقوال :

1 ــ ان الصحابى كل مؤمن اجتمع بالرسول وان لم يرو عنه ولا طالت صحبته بـه

2 ــ إنه من روى عنه وطالت صحبته له، نظرا إلى أن الرواية هى المقصود الأعظم من الصحبة، وإلى أن الصحبة فى العرف تقتضى إطالة المدة من غير تحديد .

3 ــ إن الصحبة يشترط فيها إطالة الاجتماع به فقط من غير تحديد بمدة .

4 ــ إن الصحبة يشترط فيها الرواية ولو لحديث واحد .

5 ــ إن الصحبة يشترط فيها الغزو مع الرسول، أو مدة سنة على الاجتماع به صلى الله عليه وسلم ، لأن الصحبة فيها شرف عظيم لاينال الا بالاجتماع به مدة طويلة يظهر فيها الخلق المطبوع عليه الشخص، كالغزو المشتمل على السفر الذى هو قطعة من العـــذاب ، ولأن السنة تشتمل على الفصول الأربعة التى يختلف فيها مزاج الأنسان .

هذه جملة الأقوال التى وردت فى معنى الصحبة، والذى يترجح منها هو القول الذى يرى أن الصحابى هو الذى طالت مدة صحبته بالرسول من غير تحديـــد بمدة ولا زمان، بـــل بالتقريب نظرا إلى العرف الذى يقتضى الاطالة فى الاجتماع حتى تتحقق الصحبة، وعلى هذا جرى قولهم: أصحاب مالك وأصحاب الشافعى، فانه لا يطلق ذلك إلا على من لازموهما مدة طويلة استحقوا بها هذا اللقب، وربما يشير اليه قوله صلى الله عليه وسلم: الله الله فى أصحابى، فانه يشير الى أن اسم الأصحاب كان يطلق على قوم عرفوا بكثرة الاتصال به صلى الله عليه وسلم والمقام معه ومرافقته فى أسفاره وغزواته، ويعلم ذلك بالتواتر والشهرة والنقل الصحيح، وبقول الصحابى: كثرت صحبتى للرسول عليه الصلاة والسلام .

أما عدالة الصحابى فقد وقع فيها خلاف أيضا على أقوال، وتفرق العلماء فـــى ذلك إلى ثلاث فرق :

أ ــ فرقة معتدلة، وهى سلف الأمة وجمهور الخلف، قالوا: إن الصحابة كلهم عدول لا يسأل عن عدالتهم، ولا تطلب تزكيتهم، إلا من ثبت عليه بطريق قاطع ما يعارض العدالة كزنى ماعـــز، وسارق رداء صفـــوان وغيرهما، فينتفى عنهم وصف العدالة .

ب ــ فرقة منحرفة، ولهم عدة أقوال فى عدالة الصحابة، كلها جراءة على السلف، وعلى انكار الأدلة القاطعة ، منها :

1 ــ قول بعضهم إن حـــال الصحابة كحال غيرهم فى لزوم البحث عن سلوكهم .

2 ــ ما قاله آخرون من أن حالهم العدالة فى بداية الأمر إلى ظهور الحروب والخصومات بينهم حيث سفكت الدماء ، وانتهكت الحرمات ، فلا بد بعد ذلك من البحث عنهم.

3 ــ ما قاله جمهور المعتزلة من أن عائشة وطلحة والزبير وجميع أهل العراق والشام فساق بقتالهم الامام الحق .

4 ــ ما زعمه قوم من سلف القدرية من وجوب رد شهادة على وطلحة والزبير مجتمعين ومتفرقين، لأنه لابد أن يكون فيهم فاسق غير معروف بعينه .

ج ــ فرقة اعتدلت فى الحكم على الصحابة بعض الاعتدال، إلا أنهم فى اعتدالهم قـــد اختلفـــوا :

فقال بعضهم: إن ما جرى بين الصحابة من الفتن قد بنى على الاجتهاد، وكل مجتهد مصيب أو المصيب واحد ، والمخطىء معذور ، ولا ترد شهادته .

وقال بعضهم : ليس ذلك محلا للاجتهاد، ولكن قتلة عثمان والخوارج مخطئون، الا أنهم جهلوا خطاهم، وكانوا متأولين، والفاسق المتأول لا ترد روايته .

والذى يجب المصير اليه والاعتماد عليه فى عدالة الصحابة، ما عليه السلف وجمهور الخلف من عدالتهم وتزكيتهم، ولا أدل على ذلك من أن الله تعالى هو الذى عدلهم والرسول الكريم هو الذى زكاهم، وأى تعديل أبلغ وأقوى من تعديل علام الغيوب، وأى تزكية أوثق من تزكية الرسول الصادق عليه الصلاة والسلام

قال الله تعالى: (كنتم خير أمة أخرجت للناس) وقال: (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس) وهو خطاب للموجودين فى ذلك العصر، وقال: (لقد رضى الله عن المومنين اذ يبايعونك تحت الشجرة) وقال: (والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار) الى غير ذلك من الآيات الوارد فيها ثناء الله على أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام .

وقال الرسول ايضا : فى حق أصحابه: خير الناس قرنى، ثم الذين يلونهم. وقال لو أنفق أحدكم ملء الأرض ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه . وقال عليه الصلاة والسلام ان الله، اختار لى أصحابا وأصهارا وأنصارا، الى غير ذلك مما ورد فيه ثناؤه عليه الصلاة والسلام على أصحابه .

لهذا لا يتصور أن يكون هناك تعديل يفوق تعديل الله تعالى وتعديل رسوله الكريم الذى لاينطق عن الهوى، صلى الله عليه وسلم ، ورضى عن أصحابه أجمعين .

المسند والمرسل : المسند من الحديث، ما اتصل سنده من غير انقطاع، بأن يقول الراوى: حدثنا فلان عن فلان الخ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، والمسند يحتج به فى الأحكام، إذا توفرت شروطه التى تقدم ذكرها

أما المرسل ، فهو الذى يحذف منه الراوى بعض رجال السند، بأن يقول الراوى غير الصحابى من التابعين ومن بعدهم: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كذا. من غير ذكر الواسطة بينه وبين الرسول، سواء حذف منه واحدا أو أكثر، ويسمى أيضا منقطعا على اصطلاح الأصوليين والفقهاء ، فانهم لا يفرقون بين المرسل والمنقطع، ثم إن سقط منه رجلان فأكثر يسمى أيضا معضلا، أما المحدثون، فانهم يفرقون بين المرسل والمنقطع والمعضل .

الاحتجاج بالمرسل : أما مرسل الصحابى، فانه مما يحتج به اتفاقا، فيجب حمله على أنه سمعه من رسول الله. وأما مرسل غير الصحابى من التابعين وتابعى التابعين ومن بعدهم، فقد وقع الخلاف فى الاحتجاج به على مذاهب :

1 ـــ للامام مالك وأبى حنيفة وأحمد بن حنبل وجمهور المعتزلة وغيرهم، قالوا: يصح الاحتجاج به مطلقا، مستدلين لذلك بأن العدل لايسقط الواسطة بينه وبين النبى الا اذا كان عدلا، والا كان ذلك تلبيسا منافيا لعدالته ، فيكون ارساله حجة .

2 ـــ لبعض الأصوليين، قالوا: إن المرسل حجة، لكن بشرط أن يكون الراوى من أيمة النقل، كسعيد بن المسيب، بخلاف من لم يكن من أيمة النقل فلا يحتج بمرسله، إذ قد يظن عدلا من ليس بعدل فيسقطه اعتمادا على ظنه ، وعليه فلا يكون المرسل حجة إلا إذا كان روايه من أيمة النقل، وهو اختيار ابن الحاجب.

ثم بناء على صحة الاحتجاج بالمرسل، فقد اختلفوا فى منزلته من المسند ، فذهب بعضهم إلى أنه أضعف من المسند، لأن الراوى فى هذه الحالة لم يتحمل عهدة رواة الحديث بل ذكرهم ليفوض الأمر فى شأنهم إلى السامع لينظر فى عدالتهم، فكأنه ذكر جميع رجال السند ليتبرأ من عهدتهم .

وذهب بعضهم الى أن المرسل أقوى من المسند، لأن الراوي لما سكت ، ـ وهو عدل ـ عن بعض أفراد السند، مع علمه بأن روايتـــه يترتب عليها شرع عام، فقد تحمل عهدة سكوته عن ذكرهم ، فيقضي أنه لم يسكت الا لجزمه بعدالة المسكوت عنه لوثوقه به .

3 ـ للامام الشافعي والقاضي الباقلاني وأهل العلم بالأخبار، وعليه الأكثر ، قالوا : لا يصح الاحتجاج بالمرسل ، واحتجوا لذلك بالجهل بعدالة من سقط من رجـــال السند وعدم معرفته، فضلا عن معرفة سلوكه وأحواله .

إلا أن الامام الشافعي ، يرى أن مرسل التابعين ومن بعدهم إذا عضده واحد من الأمور الآتية ، فانه يصح الاحتجاج به :

1 ـــ قول الصحابي أو فعله .

2 ـــ أن يقول أو يفتي به أكثر العلماء ليس فيهم صحابي .

3 ـــ الاسناد من مرسله أو غيره .

4 ـــ انتشار ذلك المرسل من غير نكير .

5 ـــ عمل أهل العصر على وفقه .

6 ـــ أن يعلم من حال المرسل أنه لا يرسل إلا إذا كانت روايته عن عدل، بأن يعلم عنه اذا سمى أنه لايسمى مجهولا، ولا من فيه علة تمنع من قبول حديثه .

فاذا عضد المرسل واحد من هذه الأمور يكون حجة عند الامام الشافعي رضي الله عنه، أما إذا تجرد عن العاضد، فلا يكون حجة .

ومذهب الامام الشافعي، هو الصحيح والمعتمد من هذا الخلاف .

الدليـــل الثالث ـ الاجماع:

الاجماع ينحصر الكلام عليه في المبـــاحث الآتية: تعريفه ـــ إمكان تصوره وجوازه ـــ وقوعه والاطلاع عليه ـــ مستنده ـــ الاحتجاج به ـــ حكمه ـــ بعض مسائله .

المبحث الأول في تعريف الاجماع :

وهو في اللغة يأتي باطلاقين :

1 ـــ يطلق بمعنى العزم والتصميم على إرادة الشيء، يقال : عزم فلان على الشيء إذا صمم على ارادته، ويتعدى بعلى وبدونها، ومنه قوله تعالى : (فأجمعوا أمركم) وقوله صلى اللـه عليه وسلم: لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل، وعليه فيصح اسناده الى واحد، فيقال : أجمع فلان على الأمر .

2 ـ ويطلق أيضا على الاتفاق على أمر من الأمور، قولا كان او فعلا أو تقريرا او اعتقادا او غير ذلك فيقال: أجمع القوم على كذا إذا اتفقوا عليه، فكل اتفاق على أي أمر من الأمور، يسمى إجماعا في اللغة سواء كان دينيا أو دنيويا من المسلمين أو النصارى أو اليهـــود أو غيرهم ، وهو بهذا المعنى، لا يصح إلا من متعدد، وهو أنسب بالمعنى الاصطلاحي .

والاجماع بالاطلاقين، مشترك بين العزم والاتفاق، لأن من صمم العزم على إمضاء أمر يقال أجمع، والجماعة إذا اتفقوا على أمر يقال :أجمعوا .

وفي الاصطلاح، عرفه الأصوليون بتعاريف مختلفة، انتقـــد غالبها، وأحسن التعاريف

التى قيلت فى ذلك، تعريف ابن السبكى حيث قال: هو اتفاق مجتهد الأمة بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم فى عصر على أى أمر كان .

وعلى هذا التعريف، تنبنى غالب مسائل الاجماع، كما سيتضح من التفصيل الآتى:

أولا — إن الاتفاق، المراد به الاشتراك فى القول أو الفعل أو التقريـــر أو الاعتقاد وعليه فالاجماع لا يتحقق فى صورتين :

1 — إذا لم يوجد فى الأمة إلا مجتهد واحد، فان رأيه الفردى لا يعتبر إجماعا، لأنه لم يتحقق فيه معنى الاجماع، وهو الاتفاق الذى يقتضى الاشتراك، وذلك لا يكون إلا بين متعدد، اثنين فصاعدا وفى الاحتجاج برأى مجتهد واحد خلاف .

2 — إذا اختلف المجتهدون فى حكم من الأحكام على رأيين، فلا يتحقق الاجماع لعدم وجود الاتفاق بينهم .

ثانيا — إن الاتفاق الذى يعتبر إجماعا محتجابه فـــى الأحكام ، هـــو ما كان مـــن المجتهدين، أما غيرهم، فلا يعتد بهم فى الاجماع، ويدخل فى ذلك الصبيان والمجانين بـــلا خلاف، كما يدخل العوام الذين لا رأى لهم ولا معرفة بتفاصيل الأحكام ودقائقها، إذ ليسوا أهلا لطلب الصواب ولا للوفاق والخلاف، لأنهم إذا قالوا قولا فانما يقولونه عن جهل وهوى، وهم بذلك عاصون وفى حكمهم الفقيه الحافظ لمسائل الفقه الذى ليس بأصولى ، والأصولى الذى ليس بفقيه، فهؤلاء لا يعتبرون فى الاجماع لا وحدهم ولا مع المجتهدين، إذ لا عبرة بموافقتهـــم ولا بمخالفتهم .

ثالثا — ان الاجماع انما يعتبر حجة اذا اتفق عليه جميع مجتهدى الأمة فلـــو شـــذ عنهم واحد او اثنان مثلا فلا يتحقق الاجماع، ولا يصح اطلاق الاجماع على اتفاقهم، لذا لا يعتبر اجماعا اتفاق مجتهدى بلد واحد كالمدينة، او بلدين كمكة والمدينة او الكوفة والبصرة، أو صنف خاص من الناس كأهل البيت النبـــوى: فاطمة وعلى والحسن والحسين ، او الخلفاء الأربعة أو الخليفتين، أو غيرهم فجميع هؤلاء لا يعتد باتفاقهم فلا يعتبر حجة، الا أنه قد وقع الخلاف فى بعضهم ، كما وقع الخلاف أيضا فى صحة الاحتجاج برأى الأكثر مع ندرة المخالف.

رابعا — المجتهدون الذين يعتد باجماعهم، يجب أن يكونوا من أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، وهم أمة الاجابة ، حيث ان الاجتهاد فى الأحكام الشرعية خـــاص بالمسلميـــن ومقصور عليهم، لأن الاسلام شرط أساسى فى الاجتهاد ، فاجماع الأمم السابقة قبل الاسلام لا يعتبر، ولا يحتج به فى الأحكام على ما فيه من الخلاف، كما لا يعتد باجماع الكفار مطلقا ، لأن العصمة إنما ثبتت للأمة الاسلامية، ولا يدخل فيها الكفار، فلا تشملهم العصمة، وكذا من حكم بكفره لبدعته، أما الفاسق المبتدع الذى لم يحكم بكفره كالخوارج وغلاة الشيعة، فهو محل خلاف فى اعتباره، وعدم اعتباره، سواء وافق أو خالف .

خامسا — إن إجماع الأمة لا يعتد به فى الأحكام الشرعية إلا بعد وفـــاة محمد صلى الله عليه وسلم، أما فى حياته فلا يعتبر اتفاقهم حجة ، لأنه عليه الصلاة والسلام ان وافقهـــم تكون الحجة فى قوله أو فعله أو تقريره، وإن خالفهم لا يعتد باجماعهم لعدم انعقاده .

وذهب بعض الأصوليين إلى أنه لا مانع من انعقاد الاجماع فى حياته صلى الله عليه وسلم، لأن العصمة التى شهد بها لأمته بقوله: لا تجتمع أمتى على الخطأ أو الضلالة، لم تقيد بكونها بعد وفاته، وعليه فالاجماع يجوز أن ينعقد فى حياته صلى الله عليه وسلم .

والتحقيق أن الاجماع، لاينعقد فى حياته للدليل المتقدم، وهو أنه صلى الله عليـــه وسلم ما دام حيا، فالحجة فى قوله أو فعله أو تقريره، لا فى الاجماع .

سادسا — إن اتفاق مجتهدي الأمة في أي عصر من العصور، يعتبر إجماعا محتجا به في الأحكام، فلا يختص بعصر الصحابة، بل كما ينعقد في عصرهم ينعقد في عصر التابعين وتابعي التابعين ومن بعدهم، سواء طال زمان اجتهادهم واتفاقهم أو قصر، فكل اتفاق يقع بين المجتهدين في أي عصر من الأعصر، ولو في لحظة واحدة، يكون اجماعا محتجا به، لعصمة الأمة عن الخطأ.

وذهب بعض الأصوليين إلى القول باشتراط انقراض أهل العصر في الاجماع من غير حدوث خلاف أو رجوع بعضهم عما وقع عليه الاجماع.

والتحقيق أن الاجماع إذا انعقد بين المجتهدين في عصر من الأعصر فلا يشترط في صحته انقراض أهل ذلك العصر، بل يكون ماضيا وحجة، ولا اعتبار برجوع من رجع منهم.

ومن البديهي أنه لا يشترط في صحة الاجماع اتفاق جميع أهل الحل والعقد من مجتهدي الأمة في جميع الأعصر، من أول العصور إلى قيام الساعة، لبطلانه، لأنه بعد فناء الأمة لا تبقى أية فائدة في الاجماع، لكونه لا يترتب عليه حكم، إذ لا تكليف يوم القيامة ولا استدلال هناك، أما قبل قيام الساعة، فلا ينعقد الاجماع أصلا، إذ الفرض أنه لا ينعقد إلا بعد انقراض الأمة وفنائها، لعدم كمال المجمعين قبل ذلك، وكل هذا باطل قطعا.

سابعا — الاجماع يكون في أمور دنيوية ودينية وعقلية وعادية ولغوية.

أما الأمور الدنيوية، فينعقد الاجماع عليها ويكون حجة، كما إذا اتفقوا على الآراء في الحروب، وعلى ترتيب الجيوش، وتدبير أمور الرعية وغير ذلك.

وأما الأمور الدينية، فينعقد فيها الاجماع، وتتنوع الى شرعية وغير شرعية، فالشرعية كل ما تتوقف معرفته على الشارع، مما يدل على التكليف، ولا يعرف إلا من الشارع، كأحكام البيع والشراء والنكاح والطلاق، والصلاة والزكاة والصيام وغيرها، والغير الشرعية، كرؤية الله تعالى ووحدانيته وغير ذلك.

وأما الأمور العقلية، فيفصل فيها بين ما يتوقف فيه الاجماع على المجمع عليه، وما لا يتوقف.

فما يتوقف فيه الاجماع على المجمع عليه، لا يجوز فيه الاجماع تفاديا من الدور، وهذا كوجود الباري تعالى، وارساله رسولا الى خلقه لأن صحة الاجماع متوقفة على ثبوت وجود الباري المرسل وكون محمد رسولا، إذ الاجماع إنما صح بدلالة النصوص على عصمة هذه الأمة من الخطأ، فيكون الاجماع فرعا عن ثبوت وجود الله تعالى، وإرساله محمدا صلى الله عليه وسلم إلى الأمة، وإذا توقف هذا المجمع عليه على الاجماع، فانه يكون فرعا عنه، وبذلك يكون الاجماع فرعا عن الرسالة، والرسالة فرعا عن الاجماع، وهو دور ممنوع قطعا.

وما لا يتوقف فيه الاجماع على المجمع عليه، يجوز فيه الاجماع ويصح، وذلك كحدوث العالم ووحدة الصانع الباري تعالى.

وقد أنكر بعضهم الاجماع في العقليات مطلقا، حيث قالوا: إن العقليات تتبع فيها الأدلة القاطعة، فاذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق، وانما يعتبر الاجماع في السمعيات، فاذا أجمعوا على أمر نحو أكلهم الطعام دل إجماعهم على إباحته، كما دل أكله عليه الصلاة والسلام على الاباحة، مالم تقم قرينة على الندب أو الوجوب، غير ان المعتمد في ذلك أن العقليات يصح فيها الاجماع أيضا، فهو حجة مانعة من المخالفة إن كان قطعيا، على أن الدليل العقلي قد لايكون قطعيا، ولكن بالاجماع يصير قطعيا.

وأما العادية واللغوية مثل السقمونيا مسهل فى العادية، والفاء للترتيب فى اللغوية ، فلا مانع من انعقاد الاجماع عليها من أهلها ، إلا أن الاجماع فى مثل ذلك لا تترتب عليه أحكام شرعية، إذ لا تكليف فيه، حتى إذا أنكره أحد لم يكن بذلك آثما ولا كافرا بل يكون جاهلا بهذا الحكم ، ففى حال عدم إجماعهم إنما يترتب عليه اشتراكهم فى عدم العلم بما لم يكلفوا به، وهذا لا محذور فيه، لأنه من ضرورات المخلوقات ، فالله تعالى وحده هو الذى أحاط بكل شيء علما، أما جهلهم بما كلفوا به فذلك محال، لأنه معصية تاباها العصمة المشهود بها للأمة الاسلامية من الرسول سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم .

المبحث الثانى — فى تصوره وإمكانه : قد اختلف الأصوليون فى تصور الاجماع وإمكان اتفاق أهل الحل والعقد على حكم واحد على مذهبين :

المذهب الأول للأكثرين قالوا: إن الاجماع ممكن ويصح تصوره .

واستدلوا لذلك بالوقوع، فقد أجمع أهل الحل والعقد خاصة والمسلمون عامة على أن الصلوات خمس، وأنها واجبة وأن صوم رمضان واجب، وكذا الزكاة والحج وغير ذلك من الأحكام التى لم يكن طريق العلم بها الضرورة، وكل ذلك واقع لا يجادل فيه إلا كافر، والوقوع دليل جواز التصور والامكان. وطريق العلم والقطع بتلك الأحكام إنما هو الاجماع. ومنه علم أن الأمة كلهم متعبدون باتباع النصوص والأدلة القاطعة ومعرضون للعقاب بمخالفتها، فكما لا يمتنع إجماعهم على مطلق الأكل والشرب لتوافق الدواعى، كذلك لا يمتنع إجماعهم على امتثال الأوامر اتباعا للحق ورغبة فى الثواب، وعلى اجتناب النواهى ابتعادا عن الباطل واتقاء العقاب ، والوقوع أوضح دليل على صحة تصور الاجماع وإمكانه، فقد أجمع الصحابة على كثير من الأحكام ، وكذا التابعون ومن بعدهم، فهم على العموم مجمعون على أن الاجماع أصل من أصول التشريع ودليل من أدلة الأحكام ، وهم لعصمتهم عن الخطأ لا يجمعون على غير متصور ولا ممكن .

المذهب الثانى للأقلين، قالوا : إن الاجماع لا يمكن تصوره، لأنه محال عادة، وبه قال النظام وبعض الشيعة، واحتجوا للمنع بأن الأمة مع كثرتها وانتشارها واختلاف دواعيها وتباين أمزجتها وطباعها، لا يصح فى العادة أن تتفق آراؤها فى وقت واحد على حكم واحد ، فذلك مما تحيله العادة، وهذا كاتفاقهم مثلا على أكل الزبيب، أو دهن خاص فى يوم واحد، أو على لباس خاص فى يوم واحد، أو على النطق بكلمة واحدة فى وقت واحد وغير ذلك مما لا يمكن تصوره عادة ، ولهذا لا يمكن تصور الاجماع على الأحكام الشرعية .

والمعتمد من هذا الخلاف، ما ذهب إليه الأكثرون من إمكان الاجماع وصحة تصوره لما تقدم من الأدلة، أما ماذهب اليه الأقلون من القول بامتناعه وعدم امكانه، فقد رد ما احتجوا به من القياس على إجماعهم على مأكول واحد ونحو ذلك، بأنه قياس فاسد لا يصح اعتباره، لأنه قياس مع وجود الفارق، اذ المأكول أو المشروب او الملبوس الخاص ليس هناك داع يدعوهم الى الاجماع والاتفاق عليها فى وقت واحد، فكانت هناك استحالة عادة، أما الحكم فهناك باعث لهم على الاجماع والاعتراف به، وهو الدليل الشرعى سواء كان قطعيا او ظنيا، وكيفما كان الأمر فهناك داع يدعوهم إلى الاتفاق على الحكم والاجماع عليه، بخلاف الأمور المذكورة، وعليه، فقياس الاجماع على حكم فى منع تصوره على تلك الأمور العادية، هو قياس مع وجود الفارق فيكون باطلا.

ويتحرر من هذا أن الاجماع ممكن ويصح تصوره، بدليل وقوعه ووجوده، وذلك أقطع من كل دليل .

المبحث الثالث: في وقوع الاجماع والاطلاع عليه. إن الأصوليين الذين قالوا بامكان الاجماع وصحة تصوره، قد اختلفوا أيضا في وقوعه وامكان الاطلاع عليه على مذهبين:

المذهب الأول: للأكثرين منهم، قالوا: إن الإجماع واقع قطعا، ويمكن إدراكه والاطلاع عليه، واستدلوا لذلك باجماع المسلمين على ما تلقوه وفهموه من النبي صلى الله عليه وسلم وسمعوه منه، ثم إن انحصر المجتهدون أهل الحل والعقد، كما في عهد الصحابة، إذ كانوا في قلة وكانوا معلومين مشهورين ومجتمعين محصورين في الحجاز وغير خاملين، إلى قوة دينهم التي تمنعهم من الفتيا على خلاف معتقدهم مهما كان العذر أو السبب الذي يحملهم على كتمان الحق، فان الاجماع يتحقق قطعا، بل هو واقع، وقد وقع الاطلاع عليه، ونقل إلى من بعدهم بالتواتر، ولم ينقل عن بعضهم الرجوع عن فتياه قبل فتيا غيره من الصحابة، ولو وقع شيء من ذلك لنقل عنهم، ولا شتهر بين الأمة، وهذا الدليل كاف لاثبات وقوع الاجماع وإمكان الاطلاع عليه.

أما إذا كان المجتهدون غير محصورين ولا مشهورين، فانه حيث ثبت وقوع الاجماع في عهد الصحابة وأمكن الاطلاع عليه، فانه لامانع من صحة الاطلاع عليه في غير عهد الصحابة من التابعين ومن بعدهم بلقائهم ومشافهتهم وغير ذلك من الوسائل التي بها يمكن الوصول إلى معرفة إجماعهم والاطلاع عليه، لأن النزاع إنما هو في أصل الوقوع والاطلاع على الاجماع، وقد تحقق ذلك في عهد الصحابة، وذلك كاف في إثبات صحة الاطلاع عليه، فيحمل عليه إجماع غير الصحابة بعد اتساع المملكة الاسلامية، وانتقال المجتهدين إلى أمصار مختلفة متباعدة مع تباين الأهواء والمذاهب والنزعات.

المذهب الثاني للأقلين منهم، قالوا: انه لاوجود للاجماع، وعلى فرض وجوده لايمكن الاطلاع عليه، ومنهم الامام أحمد بن حنبل رضى الله عنه في إحدى الروايتين عنه واستدلوا لما ذهبوا إليه بأوجه:

1 — إن المجتهدين قد انتشروا في الآفاق والأقطار شرقا وغربا، ولا يمكن اتصال بعضهم ببعض، مع خفاء بعضهم أو خموله أو زهده وابتعاده عن المجتمع أو كونه محبوسا أو أسيرا أو نحو ذلك، وعليه فلا يمكن العلم باجماعهم في وقت واحد على أي حكم من الأحكام، وإذا كان اجتماعهم متعذرا لما بينهم من التباعد والتنائي، فان إجماعهم لا يتحقق ولا يمكن أن يوجد.

2 — إنه قد يفتى بعضهم بخلاف ما يعتقده خوفا من سلطان جائر أو مجتهد ذى منصب أفتى بخلافه، فلا يكون ذلك إجماعا.

3 — احتمال رجوع أحدهم عن فتياه قبل فتيا غيره، فلا يتحقق الاجماع، ولأجل هذه الأمور التي تمنع من وجود الاجماع ومن إمكان الاطلاع عليه، قال الامام أحمد بن حنبل قولته المشهورة، وهي: من ادعى وجود الاجماع فهو كاذب.

والمعتمد من هذا الخلاف، إنما هو مذهب الأكثرين، لما تقدم من الوقوع وانعقاد الاجماع في كثير من القضايا المعلومة والمشهورة لدى كل واحد، حتى العوام ومن ليسوا أهلا للنظر والمعرفة، فصارت من الضروريات.

وبذلك يرد على المانعين، وتبطل جميع الاحتمالات التي فصلوها والمقتضية لتعذر الاطلاع على الاجماع، لأن الضروري المقطوع به لا يرتفع بالاحتمالات كيفما كانت، وما دامت الاحتمالات مصادمة للواقع، فيجب إلغاؤها وعدم الاعتداد بها.

المبحث الرابع — في مستند الاجماع، اتفقت الأمة على أن الاجماع لا ينعقد على حكم من الأحكام الا عن مأخذ ومستند، ولم يخالف في ذلك إلا طائفة شاذة، حيث قالوا: إن الاجماع يجوز انعقاده بالبخت وتوفيق الله تعالى الى الحق، ولا يلزم أن يكون بتوقيف وسند.

أما الذين اشترطوا السند في الاجماع، فقد احتجوا لذلك بأدلة :

1 ـ ان القول من غير دليل وسند لا يلزم معه الوصول الى الحق فيكون باطلا .

2 ـ ان الصحابة ليسوا بآكد حالا وأعظم شأنا في ذلك من الرسول عليه الصلاة والسلام، لأن الرسول إذا كان لا يقول ولا يحكم إلا عن وحي، لقوله تعالى: (إن هو الا وحي يوحى) فالأمة أولى بأن لاتقول ولا تحكم الا عن سند ودليل .

3 ـ ان القول في الدين من غير دليل اتباع للهوى، واتباع الهوى خطأ، فلو اتفقوا عليه، لكانوا مجمعين على الخطأ، وذلك محال، لأنه قادح في الاجماع المشهود بعصمته من الخطأ .

4 ـ إن القول إذا لم يستند الى دليل لا يعلم انتسابه إلى الشارع، وما يكون كذلك لا يجوز الأخذ به .

5 ـ إن اتفاق الكل من غير داع مستحيل عادة، كالاجماع على أكل طعام واحد في يوم واحد.

وأما الذين لم يشترطوا السند في الاجماع، فقد احتجوا لما ذهبوا اليه بوجوه :

1 ـ ان الاجماع حجة، فلو افتقر في اعتباره حجة الى دليل ، لكان ذلك الدليل هو الحجة في إثبات الحكم المجمع عليه، ولا يبقى بعد ذلك في اعتبار كون الاجماع حجة أية فائدة .

2 ـ الوقوع فقد انعقد الاجماع من غير سند ودليل في كثير من القضايا ، كاجماعهم على أجرة الحمام وأجرة الحلاق وأخذ الخراج إلى غير ذلك .

3 ـ إن الله تعالى قد جعل لهم ذلك فضلا منه فانطقهم بالصواب، فمتى أجمعوا على شيء إلا وكان حقا، لقوله صلى الله عليه وسلم: لا تجتمع أمتي على خطأ .

والمعتمد من هذا الخلاف ما عليه جمهور الأمة من الاجماع لابد له من مستند لما تقدم من الأدلة .

من أن الاجماع

أما ما احتج به المنكرون من الأدلة، فقد رد الوجه الأول منها، بأن فائدة كون الاجماع حجة جواز الأخذ به وعدم لزوم البحث عن الدليل وحرمة المخالفة الجائزة قبل الاجماع وصيرورة الحكم قطعيا، وأيضا فان ما ذكروه يقتضي أن الاجماع لا ينعقد عن الدليل ، مع أنهم لايقولون به، ثم انه ينتقض بقول الرسول، فانه حجة بالاتفاق، مع أنه لايقول ما يقوله الا عن دليل ، وهو ما يوحى به اليه، كما رد الوجه الثاني والثالث بأنه لا يسلم وقوع شيء من الاجماعات إلا عن دليل، غايته أن أهل الاجماع لم ينقلوه اكتفاء بالاجماع الذي هو حجة قاطعة .

المستند الظني والخلاف فيه: المستند قد يكون قطعيا عن دليل أو برهان ، وقد يكون ظنيا عن قياس أو اجتهاد أو أمارة، وان الذين اتفقوا على أن الاجماع لاينعقد الا عن مستند قد اتفقوا على انعقاده عن الدليل القاطع، الا أنهم اختلفوا في جواز انعقاده عن الدليل الظني كالقياس والاجتهاد والأمارة، فذهب الأكثرون الى أن الاجماع يجوز انعقاده عن الدليل الظني ، وذهب الأقلون إلى منع انعقاده عن الدليل الظني .

والذين اتفقوا على جواز انعقاد الاجماع عن الدليل الظني ، قد اختلفوا أيضا في الوقوع وعدم الوقوع، والذين قالوا بثبوته ووقوعه، قد اختلفوا أيضا، فذهب الأكثرون منهم إلى أنه حجة تحرم مخالفته، ومنهم من قال: إنه ليس بحجة ولا تحرم مخالفته .

فتلخص من هذا التفصيل أن انعقاد الاجماع عن الدليل الظني، قد وقع الخلاف فيه من جهة جوازه، ومن جهة وقوعه، ومن جهة حجيته.

أدلة القائلين بالجواز والوقوع والحجية: استدل الذين قالوا بجواز انعقاد الاجماع عن الدليل الظني وبوقوعه وحجيته، بما يأتي :

أما الجواز ، فدليله أن الاجماع انما يعتمد على الظن الأغلب حيث يميل اليه كل واحد ويشتركون فى غلبة الظـن ، وذلك هو الـذى يجمعهم على الحكم الواحد ويتفقون عليه ولا يلزم عنه لذاته محال، وذلك معنى الجواز، وأيضا فأكثر الاجماعات انما استندت الى عمومات وظواهر ظنية يصح أن تتطرق اليها الاحتمالات، ومما يدل على الجواز أيضا وقوع الاجماع عن الاجتهاد بدون قياس، كالاتفاق على جزاء الصيد، وأرش الجناية ، ومقدار النفقة .

وأما الوقوع، فان الصحابة قد أجمعوا على امامة أبى بكر قياسا على امامته فى الصلاة، حتى قال بعضهم: رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لأمر ديننا أفلا ترضاه لأمر دنيانا . وأجمعوا فى زمان عمر على حد شارب الخمر ثمانين جلدة من طريق الاجتهاد، حتى قال على كرم الله وجهه: اذا شرب سكر، واذا سكر هذى، واذا هذى افترى، فأرى أن يقام عليه حد المفترين وأجمعوا أيضا على قتال مانعى الزكاة بطريق الاجتهاد، حتى قال أبو بكر: والله لا فرقت بين ما جمع الله، اذ قال الله تعالى: (وأقيموا الصلاة واتوا الزكاة) وعلى تأمير خالد بن الوليد فى موضع كانوا فيه من طريق الاجتهاد، وهكذا أجمعوا أيضا على جزاء الصيد ومقدار أرش الجناية ومقدار نفقة القريب، إلى غير ذلك مما وقع الحكم فيه استنادا إلى الاجتهاد، مع الإجماع عليه .

وكذا القياس، فقد أجمعوا على إمامة أبى بكر، كما تقدم من طريق القياس، وعلى تحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه، وأجمعوا على إراقة الزيت الذى وقعت فيه فارة وماتت قياسا على فارة السمن، إلى غير ذلك مما وقع فيه الحكم استنادا إلى القياس مع الاجماع عليه .

وكذا الأمارة، فقد وقع الحكم فى كثير القضايا والوقائع استنادا اليها مع الاجماع على ذلك، كأمارة الرضى من الساكت، وأمارة الخجل والوجل وغير ذلك .

وأما حجية الاجماع المستند الى الدليل الظنى ، فقد تقرر أن الاجماع اذا انعقد يجب أن يكون حجة ، لأن الحجية لازمة للاجماع لما تقدم من الأدلة .

أدلة المانعين من استناد الاجماع إلى الدليل الظنى ومن وقوعه ومن حجيته .

استدل المانعون من انعقاد الاجماع عن الدليل الظنى ومن وقوعه وحجيته، بما ياتى:

أولا ـــ الجواز، استدل المانعون من جواز انعقاد الاجماع بما ياتى:

1 ـــ إن الخلق الكثير لا يتفقون على حكم واحد مظنون، مع اختلاف طباعهم وتفاوت أفهامهم فى الذكاء والبلادة، وذلك ما يحيل اتفاقهم على اثبات الحكم عادة .

2 ـ ان الاجماع دليل مقطوع به حتى ان مخالفه يبدع ويفسق ، والدليل المظنون الثابت بالاجتهاد على ضدة، وذلك ما يمنع استناد الاجماع إليه .

3 ـ ان الاجماع، قد انعقد على جواز مخالفة المجتهد، فلو انعقد الاجماع عن اجتهاد أو قياس، لحرمت المخالفة الجائزة بالاجماع ، وذلك تناقض .

4 ـ انه ما من عصر الا وفيه جماعة من نفاة القياس، وذلك مانع من انعقاد الاجماع عن القياس .

5 ـــ إن الاجماع أصل من أصول الأدلة ، وهو معصوم عن الخطأ ، والقياس فرع وعرضة للخطأ، واستناد الأصل وما هو معصوم عن الخطأ إلى الفرع وما هو عرضة للخطأ ، ممتنع قطعا .

ثانيا ـــ الوقوع ، استدلوا لمنع وقوع الاجماع المستند إلى الدليل الظنى، بأن كل إجماع وقع فيلزم أن يكون مستندا إلى دليل قاطع، ثم منه ما ظهر، كتمسك أبى بكر فى قتال مانعى الزكاة بقوله تعالى: (وأقيموا الصلاة وأتوا الزكاة) وكاستدلال الصحابة على تقديم

أبي بكر بفعل النبي عليه الصلاة والسلام، حيث قالوا : أيكم يطيب نفسا أن يتقدم قدمين قدمهما رسول الله، ومنه ما لم يظهر ولا نقل اكتفاء بالاجماع عن نقله .

ثالثا — حجيته ، إن الذين أنكروا حجية الاجماع المستند إلى الدليل الظني، قد استدلوا لذلك بأن القول بالاجتهاد ، إنما يفتح باب الاجتهاد ولا يحرمه ، وعليه فالاجماع الناشىء عن الاجتهاد، لا يكون حجة مانعة من الاجتهاد .

والمعتمد من هذا الخلاف، ما ذهب إليه الأكثرون من القول بجواز استناد الاجماع إلى الدليل الظني وبوقوعه وحجيته، لما تقدم من الأدلة. أما ما احتج به المخالفون فقد رد بما يأتي:

أولا — فيما يرجع إلى منع الجواز قد رد :

1 — بأن الخلق الكثير، يمتنع اتفاقهم فيما تساوى فيه الاحتمال، أما الظن الغالب فيميل إليه كل واحد، ولا يبعد اتفاق العقلاء عليه، إذ يكون داعيا لهم إلى الحكم والى اجماعهم عليه، كما اتفقوا على العمل بخبر الواحد، مع أن عدالته، مظنونة ، وذلك لما ظهر لهم من الأمارات الدالة عليها ، والأسباب الموجبة لتزكيته .

2 — بأن الأمة قد اتفقت على ثبوت حكم القياس، فاجماعهم عليه يجب أن يسبقه إجماعهم على صحة ذلك القياس، وأيضا فان ذلك ينتقض بموافقتهم على انعقاده بخبر الواحد مع كونه ظنيا .

3 — بأن الاجماع الذى انعقد على جواز مخالفة المجتهد، إنما هو فى حق المجتهد المنفرد باجتهاده كالواحد والاثنين دون ما اجمعت عليه الأمة بعد اجتهادها، فانفكت الجهة، إذاً فلا تناقض لأن ما أجمعت عليه الأمة لا تجوز مخالفته .

4 — بأنه لا يسلم وقوع الخلاف فى القياس فى العصر الأول، وعليه فلا يصح ما ذكروه من منع انعقاد الاجماع عن القياس مطلقا.

5 — بأن القياس الذى هو مستند الاجماع، ليس فرعا للاجماع، بل لغيره من الكتاب أو السنة، فالاجماع حينئذ لم يبتن على فرعه. على أن القياس بعد الاجماع عليه يخرج عن كونه ظنيا، ويصير قطعيا فقد ابتنى فيه المقطوع على المقطوع لا على المظنون .

ثانيا — فيما يرجع الى الوقوع، قد رد ما احتجوا به بأن المجتهدين قد صرحوا فى كثير من القضايا بالقياس وإلحاق صورة بأخرى فى الحكم، فما أورده المعارضون من النصوص فى بعض القضايا لا يقوم حجة فيما لم يظهر فيه نص ، مع تصريح المجتهدين فيها بالقياس .

ثالثا — فيما يرجع إلى الحجية، فقد تقدم أن كل مجمع عليه، يجب أن يكون حجة، وأن الحجية لازمة لكل ما وقع الاجماع عليه .

وبهذا بطل كل ما استدل به المانعون من جواز استناد الاجماع إلى القياس ونحوه ومن وقوعه، ومن حجيته بعد الاجماع عليه .

المبحث الخامس — فى الاحتجاج بالاجماع : الاجماع أصل من أصول التشريع ، ودليل من أدلة الأحكام، وهو من ناحية الاعتبار يأتى فى الترتيب بعد الكتاب والسنة ، لأن الاحتجاج به فى الأحكام، إنما ثبت بالكتاب والسنة، وإن كان الاجماع يقدم على الكتاب والسنة إذا تعارضا ، لأن الكتاب والسنة يقبلان النسخ ويجوز نسخهما بالاجماع، بيد أن الاجماع لا يجوز نسخه بالكتاب ولا بالسنة ولا بالقياس ولا باجماع آخر .

ولم يخالف من المسلمين فى حجية الاجماع إلا الشيعة والخوارج والنظام من المعتزلة، أما أحمد بن حنبل، فانه وإن قال قولته المشهورة — وهى من ادعى وجود الاجماع فهو كاذب —

الا أن قوله هذا محمول على استبعاد تحقق الاجماع والاطلاع عليه ، ولكنه مع ذلك لا ينكر صحة الاحتجاج بالاجماع على الأحكام الشرعية.

والدليل على حجية الاجماع، الكتاب والسنة والعقل .

أما الكتاب فآيات :

1 — وهي أقواها، قوله تعالى: (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين، نوله ما تولى و نصله جنهم) توعد الله تعالى على اتباع غير سبيل المومنين بالعقاب، ولو لم يكن اتباعهم واجبا، لما توعد على مخالفتهم ، لأن الوعيد على مخالفتهم يدل على وجوب متابعتهم .

2 — قوله تعالى: (كنتم خير أمة أخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) تفيد الآية أن ما يأمرون به من المعروف هو الحق الواجب، وما ينهون عنه من المنكر هو الباطل المحرم ، فمخالفهم يكون على الضلال، لأن ذكرهم في سياق المدح، يدل على أنهم على الصواب فيما يأمرون به أو ينهون عنه، والصواب يجب اتباعه، وعليه فيجب اتباعهم فيما يجمعون عليه .

3 — قوله تعالى: (يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول واولى الأمر منكم فان تنازعتم فى شيء فردوه الى الله والرسول) دل الشرط فى الآية على أن الرد الى الله والرسول إنما يتعين إذا وقع النزاع بين الأمة، فيفيد بمفهومه المخالف أنهم إذا اتفقوا فما يتفقون عليه، هو الحق الذى يجب اتباعه .

4 — قوله تعالى: (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله) دلت الآية بمفهومها المخالف أيضا على أن ما اتفقوا عليه هو الحق الذى يجب اتباعه .

5 — قوله تعالى: (وكذلك جعلناكم أمة وسطا ، لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) الوسط ، هو العدل . دلت الآية على أن الله تعالى عدلهم ، وجعلهم حجة على الناس فى قبول أقوالهم، كما جعل الرسول حجة على العباد في قبول قوله عليهم، وإذا كانت أقوال الأمة وشهادتهم على غيرهم مقبولة بتعديل الله لهم، فيكون قولهم حجة على غيرهم، وذلك هو المراد بكون الاجماع حجة .

وأما السنة، فقد وردت فى تفضيل الأمة الاسلامية وعصمتها أحاديث كثيرة يقضى مجموعها بحفظ الأمة من الضلال وعصمتها من الخطأ ، وبوجوب اتباعها فيما تجمع عليه مما يدل على أن الاجماع حجة قاطعة ، فقد تظاهرت الروايات عن رسول الله بألفاظ مختلفة مع اتفاق معناها، واشتهر ذلك على لسان الثقات المعروفين من أجلة الصحابة، كعمر وابن مسعود وأبى سعيد الخدرى وأنس بن مالك وابى هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم عن رسول الله ، أنه قال: أمتى لا تجتمع على الخطأ، امتى لا تجتمع على الضلالة ، لم يكن الله بالذى يجمع أمتى على الضلالة، لم يكن الله ليجمع أمتى على الخطأ . سألت الله أن لا يجمع أمتى على الضلالة فأعطانيه. وانه قال: ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن، يد الله مع الجماعة ، ولا يبالى بشذوذ من شذ. من سره أن يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة، فان دعوتهم تحيط من ورائهم وان الشيطان مع الفذ وهو من الاثنين أبعد، لاتزال طائفة من أمتى على الحق حتى يظهر أمر الله. لاتزال طائفة من أمتى على الحق ظاهرين لايضرهم خلاف من خالفهم، من خرج عن الجماعة وفارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه، من فارق الجماعة ومات فميتته جاهلية. عليكم بالسواد الأعظم، تفترق أمتى نيفا وسبعين فرقة كلها فى النار، الا فرقة واحدة، قيل يارسول الله: وما تلك الفرقة؟ قال: هى الجماعة. الى غير ذلك من الأحاديث التى تفوق الحصر، والمشهورة بين

الصحابة، والمعمول بها فى الأحكام من غير ان ينكرها أحد من أهل النقل من سلف الأمة وخلفها بل هى مقبولة من الجميع، ولم تزل الأمة تحتج بها فى الأحكام، بل وحتى فى الأصول الدينية.

وهذه الأحاديث وإن لم تتواتر لورودها بطرق مختلفة كلها آحاد ، إلا أنها وإن اختلفت فى ألفاظها وصيغها وطرقها، فهى متفقة فى المعنى المراد منها، وهو اثبات العصمة للأمة الاسلامية عن الخطأ والضلالة، ووجوب ملازمتها واتباعها وعدم مفارقتها، فجميع تلك الأحاديث متفقة فى ذلك المعنى فتكون متواترة تواترا معنويا، وهو من المقطوع به، لأن كل عاقل يجد فى نفسه العلم الضرورى بأن الرسول عليه الصلاة والسلام ، إنما قصد بذلك تعظيم شأن هذه الأمــة والاخبار عن عصمتها عن الخطأ بمجموع هذه الأخبار المتفرقة وغيرها، فهى وإن لم تتواتر من حيث ألفاظها ، إلا أنها متواترة من حيث اتفاقها فى معنى واحد، وهو الاخبار عن عصمة هذه الأمة ووجوب اتباعها .

ونظير التواتر المعنوى فى إفادة القطع واليقين كرم حاتم وشجاعة علي، فان كل واحد يجد من نفسه العلم واليقين بكرم حاتم مثلا ، لتواتره معنى لا لفظا، فقد يرد فى رواية أن حاتما أعطى بعيرا، وفى أخرى اعطى طعاما، وفى اخرى أعطى ثوبا، وفى أخرى اعطى دينارا، وهكذا فالروايات وإن اختلفت من حيث ما أعطاه، إلا أنها اتحدت واتفقت على معنى واحد وهو الكرم، وكذلك شجاعة علي، فانها رويت بطرق مختلفة فى وقائع متعددة، كلها أو غالبها آحاد، إلا أنها تتفق فى شيء واحد وهو شجاعته، فيكون كل من كرم حاتم وشجاعة على متواترا تواتــرا معنويا، وهو مما يفيد اليقين والقطع .

وبهذا تنتفى جميع الاحتمالات عن مجموع تلك الأحاديث المروية آحادا، اذ يستحيل فى مجارى العادة أن توافق الأمة فى أعصار مختلفة على التسليم بما لم تقم الحجة بصحته مــع اختلاف الطباع، وتفاوت الهمم، وتباين المذاهب فى القبول والرد، وبذلك أثبتوا أصلا مقطوعا به، وهو الاجماع الذى يحكم به حتى على الكتاب والسنة المتواترة، إذ يستحيل فــى العادة التسليم بخبر يرفع الكتاب والسنة المقطوع بهما لولا أنه استند إلى دليل مقطوع به، أما رفع المقطوع بما ليس بمقطوع ، فلا يقول بــه عاقــل .

وأما العقل، فان الصحابة إذا حكموا فى قضية وكانوا قاطعين بما حكموا به فانهــم لا يقطعون إلا عن مستند قاطع، على أنهم إذا كثروا كثرة تنتهى إلى حد التواتر، فالعادة تحيل عليهم الاتفاق على الكذب والوقوع فى الغلط، من غير أن يتنبه واحد منهم للحق أو يتفطن إلى أن القطع بغير دليل قاطع خطأ، فقطعهم فى غير محل القطع محال عادة وأيضا فان التابعين كانوا يشددون النكير على كل من يخالف إجماع الصحابة، ويقطعون بالانكار عليه، وذلك لايكون إلا عن دليل قاطع، لأنه يستحيل فى العادة أن يشذ جميعهم عن الحق مع كثرتهم من غير أن يتنبه واحد منهم للحق، وهكذا التابعون لو أجمعوا على شيء، فان تابعى التابعين ينكرون على المخالف ويقطعون بالانكار عليه، وهم لاينكرون على المخالف إلا استنادا إلى دليل قاطع ، اذ لا يمكن اتفاقهم على باطل .

فالعلماء العاملون، والمجتهدون الكثيرون كثرة تمنع من تواطئهم على الكذب عادة ، لايقولون ان الاجماع حجة قطعية الا استنادا الى ما اطلعوا عليه من دليل قاطع من كتاب أو سنة متواترة مما هو متلقى بطريق الوحى ، وليس بقياس لأنه لايفيد القطعية، ولا إجماع لأنه دور، فاخبارهم بأن الاجماع حجة قطعية، إخبار بأنهم قد وصلوا إلى دليل دال على أنه حجة قــاطعــة .

المبحث السادس، فى حكم الاجماع : إذا أجمعت الأمة على حكم، وجب أن يكون الحق فيما أجمعت عليه، لما ثبت لها حسب النصوص المتقدمة من العصمة عن الخطأ وامتناع نسبتها

الى تضييع الحق، وبناء عليه فحكم الاجماع وجوب اتباعه وتحريم مخالفته، فكل ما هو خارق للاجماع أو يؤدي إلى خرقه، فهو حرام باطل لا يعتد به، ويدخل في ذلك عدة صور :

الصورة الأولى: اذا اختلف أهل العصر في الحكم على قولين واستقر الخلاف بينهم ومضت مهلة النظر صار مجمعا عليه، فاذا أحدث من جاء بعدهم قولا ثالثا أو تفصيلا فقد اختلف الأصوليون في ذلك على ثلاثة مذاهب :

1 ــ للجمهور، قالوا: اذا استقر الخلاف بين أهل العصر في مسألة على قولين ، فانه لايجوز احداث القول الثالث أو التفصيل ممن نشأ بعدهم .

2 ــ لبعض الشيعة وبعض الحنفية وبعض أهل الظاهر ، قالوا : يجوز في ذلك إحداث القول الثالث أو التفصيل .

3 ــ يقول أصحابه بالتفصيل بين ما اذا كان القول الثالث أو التفصيل خارقين للاجماع فيمنعان ، وبين ما اذا كانا غير خارقين فيجوز احداثهما .

مثال القول الثالث الخارق ، الجارية الثيب اذا وطئها المشترى ثم وجد بها عيبا موجبا للرد، فقد اختلفوا فيها. فقال بعضهم: يمنع ردها. وقال بعضهم: يجوز ردها مع التعويض ، فالقول بالرد مجانا قول ثالث خارق للاجماع ، وكذا مسألة الجد والأخ، فقد اختلف الصحابة فيها على قولين: قيل يسقط الأخ بالجد، وقيل يشاركه في الارث، فالقول بأن الجد يسقط بالأخ ويحرم من الارث قول ثالث خارق .

ومثال القول الثالث الغير الخارق متروك التسمية، فقد قيل: يحل مطلقا، وعليه الامام الشافعي، وقيل: يحرم مطلقا. ثم إن الامام أبا حنيفة قال: يحل متروك التسمية سهوا لا عمدا. فهذا القول بالتفصيل موافق لكل من القولين في بعض ما قاله ، وبذلك لا يكون خارقا لما قبله .

ومثال التفصيل الخارق مسألة العمة و الخالة ، فقد اختلف في توريثهما، فقيل بتوريثهما معا بموجب القرابة والرحم ، وقيل بعدم توريثهما معا لضعف الرحم عن التوريث ، فالقول بتوريث إحداهما دون الأخرى يكون خارقا للاجماع ، لأنه لم يوافق واحدا من القولين باعتبار العلة .

ومثال التفصيل الغير الخارق مسألة زكاة مال الصبي وحليه المباح، فقد قيل تجب الزكاة فيهما معا ، وقيل لا تجب الزكاة فيهما، فالقول بالتفصيل بين المال فتجب فيه الزكاة وبين الحلي فلا تجب فيه، موافق لمن لم يفصل في بعض ما قاله .

احتج المانعون من إحداث القول الثالث أو التفصيل بأن الأمة إذا اختلفت على قولين فقد أجمعت على المنع من إحداث القول الثالث أو التفصيل، لأن كل طائفة توجب الأخذ بقولها أو بقول مخالفها وتحرم الأخذ بغيرهما لأنه خارق للاجماع .

واحتج المجيزون مطلقا بأن اختلاف الأمة على قولين دليل على تسويغ الاجتهاد، والقول الثالث أو التفصيل حادثان عن الاجتهاد فكانا جائزين .

والتحقيق من هذا الخلاف هو التفصيل بين ما يخرق فيكون ممتنعا، كمسألة الجارية التى ردت بالعيب بعد وطئها ومسألة توريث العمة والخالة، وبين ما لا يخرقه فيكون جائزا كمسألة متروك التسمية ومسألة زكاة مال الصبي وحليه المباح .

ورد ما احتج به المانعون مطلقا بأنه على تقدير أن يكون اجتهاد الغير قد يفضي إلى القول الثالث ، فلا يسلم إيجاب كل واحدة من الطائفتين الأخذ بقولها أو قول مخالفها مع تحريم القول الثالث .

كما رد ما احتج به المجيزون مطلقا بأنه لو جاز ذلك لما استقر أى إجماع ولجاز خرقه وذلك مخالف لما دلت عليه النصوص الصريحة من أن خرق الاجماع حرام .

الصورة الثانية ، أن يستدل المجمعون للحكم الذى أجمعوا عليه بدليل أو تأويل أو يعللوه بعلة ويستقر بذلك إجماعهم، ثم يظهر من بعدهم دليلا أو تأويلا أو علة غير ما ذكره السابقون .

فالدليل كأن يجمع السابقون على أن النية واجبة بدليل قوله تعالى: (وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) ثم يستدل غيرهم لهذا الحكم بقوله صلى الله عليه وسلم : إنما الأعمال بالنيات .

والتأويل، كما إذا قال المجمعون فى قوله صلى الله عليه وسلم: وعفروه الثامنة بالتراب إن تأويله عدم التهاون بالسبع بأن ينقص عنها ، فيؤوله من بعدهم على أن معناه أن التراب لما صحب السابعة صار كأنه الثامنة .

والعلة كما إذا اعتبروا علة الربا فى البر الاقتيات، فيجعلها من بعدهم الادخار .

ثم ان نص المجمعون على صحة ذلك الدليل أو التأويل أو العلة بأن قالوا: لامانع من ذلك فلا خرق ولا مخالفة، وان نصوا على منعه و بطلانه بأن قالوا: لادليل ولا تأويل ولا علة الا ما نصوا عليه فانه يكون خارقا، أما إذا سكتوا ولم ينصوا على الصحة ولا على البطلان ، ففيها خلاف على مذهبين :

المذهب الأول للجمهور، قالوا: إن ذلك جائز ما دام غير قادح فيما أجمعت عليه الأمة كالذى لم يسبقه دليل ولا تأويل ولا تعليل، لأن المجتهدين لا يزالون فى كل عصر يستخرجون الأدلة والتأويلات والعلل المغايرة لما جرى عليه من تقدمهم من غير إنكار ذلك من أحد فكان اجماعا، لأنه لا يترتب عليه نسبة الأمة الى تضييع الحق مما ينافى عصمتها .

المذهب الثانى، للأقلين، قالوا: يمنع ذلك مطلقا، واستدلوا للمنع بأنه من غير سبيل المومنين المتوعد على اتباعه .

والمعتمد المختار من هذا الخلاف ما ذهب إليه الأكثرون، لأن ما ظهر من الدليل أو التأويل أو العلة، ليس بخارق للاجماع ما دام لم يخالف ما وقع الاجماع عليه، بل هو مؤيد لما أجمعوا عليه .

ورد ما ذهب إليه الأقلون بأن المتوعد عليه في الآية، هو ترك العمل بما اتفقت عليه الأمة من الحكم إثباتا أو نفيا، أما ضم دليل إلى آخر، أو تأويل إلى آخر، أو علة إلى أخرى مما لا يؤدى إلى خرق ما أجمعوا عليه من الحكم بل يقضى بتأييده، فذلك لا مخالفة فيه ولا خرق للاجماع، بل هو من تأكيد دليل لآخر، أو تأويل لآخر، أو علة لأخرى، على أنه لا مانع من إثبات الحكم بهما معا أو بأحدهما دون الآخر، ما دام المجمعون لم ينصوا على المنع من الاستدلال بغير دليلهم أو تأويلهم أو علتهم .

الصورة الثالثة، اذا أجمع السابقون على حكم واستقر اجماعهم، ثم أجمع من جاءوا بعدهم على حكم مضاد للاجماع السابق، فان الاجماع الأخير يكون باطلا ، لأنه خارق للاجماع الأول، وهو ممنوع، لأن أحد الاجماعين يجب أن يكون باطلا قطعا، لعدم إمكان الجمع بينهما، واجتماع الأمة على الخطأ ممتنع، لقوله صلى الله عليه وسلم: لاتجتمع أمتى على الخطأ أو على الضلالة. فتعين أن يكون الاجماع الثانى ممتنعا ، تفاديا من اتفاق الأمة على تضييع الحق واجتماعها على الضلال فى إجماعها الأول ما دام الجمع بين قاطعين متضادين غير ممكن، وذلك ظاهر، كما لا يمكن الجمع بين قاطع ومظنون ، لوجوب إلغاء المظنون وإهداره .

وقد خالف أبو عبد الله البصري في الاجماع حيث قال: إن الاجماع يجوز أن ينعقد بعد اجماع آخر مستدلا لما ذهب اليه بأن الاجماع الأول يجوز أن يكون مغيا بظهور الاجماع الثاني ومنتهيا بوجوده .

ورد ما أدعاه بأنه لا دليل عليه، إذ النصوص الواردة في ذلك لم تقيد بشيء من ذلك.

المبحث السابع : في بعض مسائل الاجماع :

المسألة الأولى: في اشتراط عدد التواتر في الاجماع . قد اختلف الأصوليون في اشتراط عدد التواتر في الاجماع وعدم اشتراطه على مذهبين :

المذهب الأول لامام الحرمين وغيره ، قالوا: إن الاجماع لا ينعقد إلا اذا بلغ المجمعون عدد التواتر، واحتجوا لذلك بأن الاجماع انما ثبتت حجيته بدلالة العقل على أن الجمع الكثير لا يتصور عادة تواطؤهم على الكذب، فلابد إذا من اشتراط عدد التواتر عندهم، بخلاف من دون عدد التواتر فان الخطأ لا يمتنع تصوره في جانبهم ، لذلك لا يجوز انعقاد الاجماع بمن دون عدد التواتر .

المذهب الثاني لغيرهم، قالوا : إن الاجماع ينعقد حتى بمن دون عدد التواتر واحتجوا لذلك بأن الاجماع انما ثبت بالكتاب والسنة، والمؤمنون في الآية والأمة في الحديث يصدقان بمن دون عدد التواتر، فتكون الأدلة السمعية من الكتاب و السنة موجبة لعصمتهم عن الخطأ، وموجبة لاتباعهم فيما أجمعوا عليه .

والمعتمد من هذا الخلاف عدم اشتراط عدد التواتر في انعقاد الاجماع ، لأن الآيات والأحاديث التي وردت في ذلك قد جاءت مطلقة من غير تقييد بعدد محصور من المجتهدين الا اذا نزل العدد الى واحد فلا ينعقد به الاجماع وحده اتفاقا ، لأن أقل ما يصدق عليه الاتفاق اثنان فأكثر .

المسألة الثانية : في اجماع الأكثر مع مخالفة الأقل : وفيها خلاف على أقوال :

1 — للأكثرين قالوا: إن الاجماع لا ينعقد ولو كان المخالف واحدا.

2 — لابن جرير الطبري والرازي وأبي الحسين الخياط من المعتزلة وغيرهم، قالوا: ان الاجماع ينعقد مع مخالفة الأقل من الأمة .

3 — لبعض الأصوليين يقول: إن بلغ المخالفون عدد التواتر لا يعتد بالاجماع ، وإلا كان معتدا به .

4 — لأبي عبد الله الجرجاني، يقول : إن ساغ الاجتهاد فيما ذهب إليه المخالف بأن كان فيه مجال للرأي لعدم ورود النص فيه كان خلافه معتدا به ، كخلاف ابن عباس في مسألة العول إذ لا نص فيه، بخلاف ما لا يسوغ فيه الاجتهاد لورود نص فيه، كالمنع من ربا الفضل، فان الاجماع ينعقد ولا تضر مخالفته.

5 — يقول أصحابه : إن اتفاق الأكثر مع مخالفة البعض لا يكون إجماعا، ولكنه يعتبر حجة.

وهناك أقوال أخرى في هذا الموضوع تفصل تفاصيل مختلفة، منها قول يقول : إن كان المخالف اثنين فأكثر لا ينعقد، أما الواحد فلا تضر مخالفته وآخر يقول : ان كان المخالف ثلاثة. فأكثر لا ينعقد الاجماع، أما من دونهم فلا تضر مخالفته، وآخر يقول: إن اتباع الأكثر أولى وإن جاز خلافه .

والمعتمد من هذا الخلاف ما ذهب إليه الجمهور من أن الاجماع لا ينعقد مع وجود المخالف ولو كان واحدا، وعليه فلابد من اتفاق الجميع؛ واستدلوا لذلك بما يأتي:

1 — إن التمسك في إثبات كون الاجماع حجة إنما هو بالأخبار الواردة في السنة بعصمة الأمة عن الخطأ، ولفظ الأمة يحتمل جميع الموجودين في كل عصر، ويحتمل الأكثر منهم غير أن حمله على الجميع يوجب العمل بالاجماع قطعا، لدخول الأكثر في الكل، فيكـون شاملا للجميع، بخلاف ما إذا حمل على الأكثر فان الاجماع لا يكون مقطوعا به .

2 — قد جرى مثل ذلك في عهد الصحابة من غير أن ينكر أحد منهم على خلاف الواحد، بل سوغوا له الاجتهاد فيما ذهب إليه مع مخالفته للأكثر ، ولو كان اتفاق الأكثـر إجماعا وحجة ملزمة للغير لما سوغوا له ذلك ولما سكتوا عنه، فمن ذلك اتفاق أكثر الصحابة على امتناع قتال مانعي الزكاة، مع خلاف أبي بكر لهم، وكذا خلاف ابن عباس لأكثر الصحابة في مسألة العول، كما خالفهم أبو موسى في مسألة انتقاض الوضوء بالنوم، حيث انفرد الأول بمنع العول، والثاني بمنع انتقاض الوضوء ، إلى غير ذلك مما انفرد به الواحد عن الأكثر .

ولو كان اتفاق الأكثر اجماعا يحتج به لبادروا الى انكاره وتخطئة قائله، وما وجـد منهم من الانكار في مثل هذه القضايا فليس بانكار تخطئة، بل من باب المناظرة في المأخـذ والمجادلة في الدليل على ما جرت به عادة المجتهد ين بعضهم مع بعض، إذ لو كان ذلك إنـكارا للاجماع المقطوع به لما كان سائغا ولما جاز للمجمعين السكوت عنه .

أما المخالفون، فقد احتجوا لما ذهبوا إليه بالسنة والإجماع والمعقول .

أولا — السنة، فقد وردت الأخبار الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ، ولفظ الأمة يصح إطلاقه على أهل العصر وإن شذ منهم واحد أو اثنان، كما يقال: بنو تميم يحمون الجار ويكرمون الضيف، والمراد به الأكثر منهم، فيكون إجماعهم حجة لدلالة النصوص عليه، ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: عليكم بالسواد الأعظم، عليكم بالجماعة ، يد الله مع الجماعة إياكم والشذوذ، الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين أبعد، إلى غير ذلك من الأحاديث .

ثانيا — الاجماع ، إن أبا بكر الصديق قد انعقد الاجماع على خلافته لما اتفق عليه الأكثرون واعتمدتها الأمة، وإن خالف في ذلك جماعة ، كعلي وسعد بن عبادة، ولولا أن إجماع الأكثر حجة مع مخالفة الأقل لما كانت إمامة أبي بكر ثابتة بالاجماع .

ثالثا — العقل وذلك من أوجه :

1 — إن الجماعة إذا بلغوا عدد التواتر، فان خبرهم يفيد العلم، فيجب أن يكـون كذلك في باب الاجتهاد والاجماع ، فاذا اتفق أكثر الأمة على حكم ، وجب أن يكون إجماعـا مفيدا للعلم .

2 — إن الكثرة يحصل بها الترجيح في رواية الخبر، فيجب أن تكون كذلك فـي الاجتهـاد .

3 — إنه لو اعتبرت مخالفة الواحد والاثنين ، لما انعقد الاجماع أصلا ، لأنه ما من إجماع إلا ويمكن أن تكون معه مخالفة الواحد أو الاثنين إما سرا وإما جهرا .

4 — إن الاجماع حجة على أهل العصر الذين هم فيه وفيما بعده ، وذلك يقتضي أن يكون فيهم مخالف حتى يكون حجة عليه .

5 — إن الصحابة أنكروا على ابن عباس خلافه في ربا الفضل وتحليل المتعة، ولولا أن اتفاق الأكثر حجة لما أنكروا عليه، إذ ليس للمجتهد أن ينكر على مجتهد آخر .

هذه جملة الأدلة التي احتج بها المخالفون، وقد ردت بما يأتي :

أما النصوص ، فقد ردت بأن الأمـة لفظ يطلق على الجميع حقيقة، وعلى الأكثر منهم مجازا وحمله على الجميع واجب، لأن الحقيقة مقدمة على المجاز، وبذلك يكون حجة قطعية، وعليه

يجب حمل قوله صلى الله عليه وسلم: عليكم بالسواد الأعظم، عليكم بالجماعة ، يد الله مع الجماعة. فالمراد بتلك الألفاظ جميع أهل العصر، ويكون إجماعهم حجة عليهم وعلى من ياتى بعدهم، وإلا فلو حملت تلك النصوص على الأكثر، لاقتضى أن الاجماع ينعقد حتى مع مخالفة الثلث، أو ما دون النصف وذلك باطل لا يقوله أحد، وأما الاثنان فما فوقهما جماعة، فالمراد به الجماعة التى تنعقد بها الصلاة، وأما إياكم و الشذوذ، فالمراد به المخالفة بعد الموافقة ، وأما الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين أبعد ، فالمراد به الحث على طلب الرفيق فى الطريق بدليل قوله: والثلاثة ركب .

وأما الاجماع على إنعقاد بيعة أبى بكر مع وجود المخالف، فقد رد بأن بيعة أبى بكر التى وقع الإجماع عليها لم يخالف فيها أحد، و من تاخر عنها فانما كان ذلك لعذر طارىء بدليل ظهور الموافقة بعد ذلك. إذ لم ينقل عن أحد من الصحابة أنه خالف فيها .

وأما الأدلة العقلية ، فقد ردت بما ياتى:

1 — إن صدق الأكثر إذا كان مفيدا للعلم فيما يخبرون به عن أمر محسوس، فلا يلزم مثله فى الاجماع الصادر عن الاجتهاد ، لأن الاحتجاج فيه إنما هو بقول كل الأمة، والأكثر ليس هو كل الأمة على ما تقدم .

2 — إن الترجيح بالكثرة فى الرواية التى يطلب فيها غلبة الظن دون اليقين، لا يلزم مثله فى الاجماع الذى يجب أن يكون يقينيا، على أنه لو اعتبر فى الاجماع ما يعتبر فى الرواية، لصح أن يكون خبر الواحد إجماعا ، كما أن روايته مقبولة، وذلك باطل بالبداهة .

3 — إن الاحتجاج بالاجماع إنما يصح حيث علم الاتفاق من الكل بصريح القول، أو بقرائن الأحوال، وذلك ممكن حسب إمكان العلم باتفاق الكل، أما ما لم يعلم فلا .

4 — إن الاجماع يكون حجة على من خالف منهم فى زمانهم بعد الوفاق، وعلى من جاءوا بعدهم، على أنه إذا كان الاجماع لا يتحقق إلا مع وجود المخالف، فيلزم منه أن الاجماع لا ينعقد إلا إذا وجد المخالف، وذلك ظاهر الفساد .

5 — إن إنكار الصحابة على ابن عباس فيما ذهب إليه، لم يكنْ لمخالفته لهم فى إجماعهم، بل لمخالفته لما رووه من الأخبار الدالة على تحريم ربا الفضل، ونسخ المتعة على ما جرت به عادة المجتهدين فى مناظراتهم من إنكارهم على الخصم مخالفته لما ظهر لهم من الدليل، حتى يتبين لهم المأخذ من جانب المخالف، ولذلك قال ابن عباس: من باهلنى باهلته، والذى أحصى رمل عالج عددا، ما جعل الله فى الفريضة نصفا ونصفا وثلثا، هذان نصفان ذهبا بالمال، فأين موضع الثلث ؟

ومن جميع هذه الردود يتضح أن اتفاق الأكثر لا يكون إجماعا، وإذا لم يكن اجماعا لا يكون حجة ، لخروجه عن الأدلة المتفق عليها ، وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس وحيث إنه لا يوجد دليل على صحة الاحتجاج باتفاق الأكثر ، فلا يكون أولى بالاتباع، لأن الترجيح بالكثرة وإن صح في رواية الأخبار لغلبة أحد الظنين على الآخر، إلا أنه لا يلزم مثل ذلك فى الاجماع الذى يجب أن يكون قطعيا .

المسألة الثالثة: فى اشتراط انقراض العصر فى الاجماع: انقراض العصر المراد به موت جميع من هم من أهل الاجتهاد فى وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على الحكم فيها، وفائدة هذا الخلاف جواز الرجوع قبل الانقراض وعدم جوازه ، وقيل فائدته جواز الرجوع وجواز دخول من أدرك عصرهم من المجتهدين فى إجماعهم وعدم جواز ذلك ، فالذين لا يشترطون انقراض العصر يمنعون من الرجوع و من دخول الغير معهم، والذين يشترطون ذلك،

منهم من قال: إنه ينعقد ولكن لا يبقى حجة بعد الرجوع، ومنهم من قال: إنه لا يتعقد مع احتمال الرجوع .

ولذلك، قد اختلف الأصوليون فى اشتراط انقراض أهل العصر فى اعتبار الاجماع وعدم اشتراطه، على مذاهب :

1 — لأكثر أصحاب الامام الشافعي وأبى حنيفة والأشاعرة والمعتزلة، قالوا: إذا اتفقت كلمة الأمة على حكم ولو فى لحظة، انعقد الاجماع، ووجبت عصمتهم، ولا تجوز مخالفتهم.

2 — لأحمد بن حنبل وأبى بكر بن فورك وغيرهما، قالوا: إن الاجماع لا ينعقد الا بشرط انقراض جميع أهل العصر المجمعين بدون أن يظهر فيهم مخالف .

3 — لامام الحرمين، قال: إن كان سند الاجماع قياسا، اشترط انقراض العصر، وإلا فلا .

4 — لبعض الأصوليين، قال يشترط انقراض العصر فى الاجماع السكوتى دون الاجماع الصريح .

احتج أصحاب المذهب الأول بأن الحجة، إنما هى فى اتفاقهم لا فى موتهم، وقد حصل الاجماع قبل الموت فلا يزيده الموت إلا تاكيدا ، وأيضا فان حجية الاجماع استفيدت من الآيات والأخبار الواردة فى ذلك، وهى مطلقة ليس فيها ما يدل على اشتراط انقراض أهل العصر فلا يجوز إحداث هذا الشرط بدون دليل يقوم على اشتراطه .

على أنه لو اشترط فى الاجماع انقراض أهل العصر لتعذر انعقاد الاجماع بتاتا ، لأنه إذا فرض بقاء واحد من الصحابة مثلا ثم نشأ من التابعين من هو أهل للاجماع، فانه يجوز له أن يخالف ما دام لم ينقرض أهل العصر ، وهكذا إذا نشأ بعض تابعى التابعين قبل انقراض عصر التابعين، فانه يجوز له الخلاف، و هكذا يتلاحق المجتهدون بعضهم ببعض فيتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية له مما من شأنه أن لا يتحقق معه الاجماع أصلا. وهذا خبط، لا يقول به عاقل معتدل المزاج .

واحتج المخالفون بأدلة منها :

1 — قوله تعالى: (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس) جعلهم الله حجة على الناس، وإذا اعتبر إجماعهم مانعا لهم من الرجوع، فانه يكون حجة على أنفسهم .

2 — ما روى عن على كرم الله و جهه من أنه قال: اتفق رأيى ورأى عمر على ان لاتباع أمهات الأولاد والآن فقد رأيت بيعهن. فأظهر الخلاف بعد الاجماع ، بدليل قول عبيدة السلمانى: رأيك مع الجماعة أحب الينا من رأيك وحدك . وقول عبيدة دليل على سبق الاجماع .

3 — إن إجماعهم ربما كان عن اجتهاد وظن، ولا حرج على المجتهد إذا تغير اجتهاده، لأن العادة جارية بأن الرأى والنظر عند المراجعة قد يكون أوضح وأصح

4 — إذا قال بعضهم: إن ما صدر منه انما كان عن وهم وغلط ، وانه تنبه لذلك ورجع عن غلطه، أو قال: إنه استند إلى دليل معين، وقد انكشف له خلافه قطعيا، فلا يمنع من رجوعه عن غلطه وعن ما توهمه دليلا ، و قد بان له خلافه .

5 — إنه لو لم يشترط انقراض العصر، فبتقدير أن يتذكر واحد أو جماعة منهم أو كلهم حديثا عن رسول الله على خلاف إجماعهم، فان جاز رجوعهم إليه كان الاجماع الأول خطأ وإن لم يجز رجوعهم كان استمرارهم على الحكم الذى أجمعوا عليه مع ظهور دليل يناقضه خطأ أيضا وليس هناك مفر من الوقوع فى أحد الخطأين إلا باشتراط انقراض العصر.

والمعتمد من هذا الخلاف هو المذهب الأول الذي يمنع من اشتراط انقراض العصر، لأن الأمة إذا اتفقت فى عصر من الأعصر على حكم من الأحكام، فهم كل الأمة بالنسبة إلى الحادثة التى وقع الاجماع على حكمها، وتجب عصمتها من الخطأ فى ذلك الحكم على ما سبق تحريره فى مسألة كون الاجماع حجة، بناء على النصوص المطلقة التى لم يرد فيها اشتراط انقراض العصر فى إجماع الأمة على أى حكم من الأحكام، لأن اتفاقها ـــ ولو فى لحظة ـــ ينعقد به الاجماع قطعا، ولا يجوز الرجوع بعده .

أما شبه المخالفين ، فقد ردت بما يأتى :

1 ـــ أما الآية ، فقد رد الاحتجاج بها بأن شهادتهم على الناس لا تمنع من شهادتهم على أنفسهم، إذ لو اشترط فى شهادتهم أن تكون على الناس خاصة لاقتضى أنه لو لم يكن هناك مخالف أصلا لما تحقق الاجماع وذلك باطل، وأيضا فان شهادتهم على الناس إنما تكون يوم القيامة بابلاغ الرسل إليهم رسائلهم، فيكون الاستدلال بالآية خارجا عن الموضوع .

2 ـــ وأما ما روى عن على، فقد رد بأنه لا يدل على انعقاد الاجماع بدليل أنه قال: رأيى ورأى عمر، ولم يقل رأيى ورأى الأمة، و قول أبى عبيدة لا يدل على انعقاد الاجماع، لأن الجماعة غير الاجماع، إذ الجماعة بعض الأمة لا جميعها، بدليل أن بعض الصحابة خالف فى ذلك، فقد نقل أن جابر بن عبد الله كان يرى جواز بيعهن فى زمان عمر، ومع مخالفته فلا إجماع .

3 ـــ وأما شبهة الرجوع عن الاجماع الذى كان عن اجتهاد وظن، فان المجتهد يجوز له الرجوع عن رأيه الفردى قبل انعقاد الاجماع ، أما بعد انعقاده فلا يجوز له الرجوع، لأن ما وافق فيه رأيه رأى الأمة لا يجوز الخطأ فيه، و يجب أن يكون حقا، والرجوع عن الحق ممنوع .

4 ـــ وأما شبهة الغلط أو تبين دليل آخر، فقد ردت بأن الغلط الحقيقى إنما هو فى الانفراد عن الأمة؛ أما موافقة الأمة ، فلا تحتمل الخطأ قطعا للنصوص المتقدمة، وكذا يقال فى مسألة تبين الدليل ، لأن موافقة الأمة تدل على أن الحق هو ما أجمعت عليه، وإن كان المخالف مخطئا فى طريق الاستدلال .

5 ـــ وأما شبهة افتراض تذكر واحد أو جماعة منهم أو كلهم حديثا عن رسول الله، فقد ردت بأن ذلك فرض محال، لأن عصمة الأمة عن الاجماع على خلاف الخبر تأباه . فيتعين إما عدم صحة الخبر المخالف، واما عصمة الراوى عن النسيان إلى أن يتم انعقاد الاجماع ، وعلى هذا مبنى الحكم أيضا فيما يدعى من إمكان اطلاع التابعين على خبر مخالف للاجماع السابق فان ذلك محال لمنافاته العصمة المشهود بها للأمة .

المسألة الرابعة : فيما إذا اختلف المجتهدون فى عصر من الأعصر فى حكم مسألة من المسائل على قولين، ثم اتفقوا على أحد القولين: ويفصل فى ذلك بين ما إذا اتفقوا قبل استقرار الخلاف أو بعده .

أما إذا اتفقوا على أحد القولين قبل أن يستقر خلافهم بأن قصر الزمان الذى بين الاختلاف والاتفاق ، ففى هذه الحالة يجوز اتفاقهم على أحد القولين، وحتى إذا مات جميع المختلفين ونشأ غيرهم من بعدهم ، فانه يجوز للناشئين أن يتفقوا على أحد القولين لصدق تعريف الاجماع على كل من هذين الاتفاقين، لأنه يجوز أن يظهر مستند جلى يجمعون عليه ما دام اختلافهم لم يستقر، والدليل على جواز الاتفاق على أحد القولين بعد الاختلاف الغير المستقر، أن الصحابة رضى الله عنهم قد أجمعوا على دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بيت عائشة بعد اختلافهم الذى لم يستقر .

وأما إذا اتفقوا على أحد القولين بعد استقرار الخلاف، ففى هذه الحالة يفصل فى المسألة أيضا بين ما إذا وقع الاتفاق بين نفس أهل العصر المختلفين، وبين غيرهم ممن نشأوا بعدهم .

ففى حالة ما إذا وقع الاتفاق من المختلفين فى عصر على أحد القولين، فقد اختلف فيها الأصوليون، فالذين اعتبروا انقراض العصر شرطا فى الاجماع ، كالامام الرازى قطعوا بجواز الاتفاق مطلقا بعد استقرار الخلاف، والذين لم يشترطوا انقراض العصر قد اختلفوا ، فمنهم من جوزه إذا كان مستند خلافهم دليلا ظنيا كالقياس والاجتهاد بخلاف ما اذا كان مستند خلافهم دليلا قطعيا، فلا يجوز حذرا من إلغاء القاطع، ومنهم من منع ذلك مطلقا، ولم يجوز انعقاد إجماعهم على أحد القولين .

والمختار من هذا الخلاف هو المنع مطلقا من اتفاقهم على أحد القولين بعد استقرار خلافهم، والدليل على ذلك أن اتفاق الأمة على حكم من الأحكام ولو فى لحظة واحدة يكون حجة قاطعة مانعة من مخالفته، سواء استندوا فى اتفاقهم إلى دليل ظنى أو قطعى، لأن الأمة إذا استقر خلافهم فى مسألة على قولين ، فذلك إجماع منهم على تجويز الأخذ بأى واحد من القولين، مع أنهم معصومون من الخطأ فيما أجمعوا عليه، بناء على الأدلة السمعية المتقدمة، فلو أجمعوا بعد استقرار خلافهم على أحد القولين على وجه يمنع المجتهد من المصير إلى القول الآخر فلابد أن يكون أحد الاجماعين خطأ، ولا مفر من تخطئة أحد الاجماعين القاطعين وهو محال، وإذا ثبت أن الاجماع على أحد القولين بعد استقرار الخلاف، يفضى إلى أمر ممتنع فيكون ممتنعا قطعا .

وفى حالة ما إذا وقع الاتفاق على أحد القولين ممن نشأوا بعد استقرار الخلاف بأن ماتوا ونشأ غيرهم فقد وقع فيها الخلاف بين الأصوليين على مذهبين:

المذهب الأول لأبى بكر الصيرفى من أصحاب الشافعى وأحمد بن حنبل وأبى الحسن الأشعرى وإمام الحرمين والغزالى وغيرهم، قالوا: يمنع الاتفاق على أحد القولين .

المذهب الثانى لكثير من أصحاب الشافعى وأبى حنيفة والمعتزلة، قالوا: يجوز الاتفاق ممن نشأوا بعد استقرار الخلاف ممن تقدموا وماتوا .

والمعتمد الأصح من هذا الخلاف هو المنع لما تقدم فى الصورة قبلها من أن الأمة إذا اختلفت على قولين واستقر خلافهم فى ذلك بعد تمام النظر والاجتهاد، فقد انعقد إجماعهم على تسويغ الأخذ بكل من القولين ، وهم معصومون من الخطأ فيما أجمعوا عليه، للأدلة السمعية المتقدمة، فلو أجمع من بعدهم على أحد القولين بعد استقرار الخلاف لأدى ذلك إلى امتناع الأخذ بالقول الآخر مع أن الأمة مجمعة فى العصر الأول على جواز الأخذ بأى واحد من القولين، وذلك تناقض ، وأيضا فانه يلزمه تخطئة أحد الاجماعين القاطعين، وكل ذلك محال بديهى البطلان .

وجميع ما أورده المعارضون من الشبه والأدلة، فهى مردودة، بما تقدم من الأدلة والنصوص الصريحة التى لا تقبل الرد ولا التأويل .

المسألة الخامسة : فى الاجماع السكوتى: الاجماع ينقسم إلى قسمين :

القسم الأول ، الإجماع الحقيقى الصريح، الذى يتفق فيه كل المجتهدين على حكم مسألة من المسائل، بالقول أو الفعل أو الترك ، والى هذا القسم ينصرف لفظ الاجماع عند الاطلاق، لأن المجتهدين أجمعوا حقيقة على الحكم، وهذا الاجماع قطعى .

القسم الثاني، الاجماع الغير الحقيقي: وهو الاجماع السكوتي، بأن يقول فرد أو بعض أفراد من المجتهدين قولا، أو يفعل فعلا مع سكوت الباقين في مسألـــة اجتهادية تكليفيـــة، لأن المسألة إذا لم تكن اجتهادية بل قطعية، فان أفتى بعضهم بخلاف المعلوم فيها وسكت الباقون، فان سكوتهم لايعتبر دليلا على الموافقة، أو إذا لم تكن تكليفية نحو عمار أفضل من حذيفة أو العكس، فالسكوت عنها لايدل على شيء، وهذا الاجماع ظني ويتنوع الى نوعين :

النوع الأول أن يقول بعض المجتهدين قولا أو يفعل فعلا، وينتشـر ذلك بيـــن المجتهدين ويعلمونه ثم يسكتون عنه من غير إبداء المعارضة عليه، ولا ظهور علامة الـــرضى أو السخط مع مضي مهلة النظر عادة، وبالانتشار والعلم يتميز هذا النوع عن النوع الذى بعده، ثم إن ظهرت منهم علامة الرضى فانه يكون إجماعا قطعا، أو علامة السخط فلا يكون إجماعا قطعا.

النوع الثاني أن يقول قولا أو يفعل فعلا، إلا أن ما قاله أو فعله لم ينتشر بيـــن المجتهدين من أهل عصره، وبدون أن يعرف له مخالف بينهم .

أما النوع الأول، فهو الذى تتحقق فيه صورة الاجماع السكوتي، لانتشار القول أو الفعل واشتهارهما بين المجتهدين في العصر من غير أن تقوم معارضة أو يظهر إنكار، وقد جرى فيه خلاف على مذاهب :

1 ــ للامام الشافعي وبعض الحنفية، ونقل عن داود الظاهري، يقول: إن الاجماع السكوتي لايعتبر إجماعا ولا حجة، أخذا من قول الامام الشافعي: لاينسب الى ساكت قـــول .

2 ــ لأحمد بن حنبل وأكثر أصحاب أبي حنيفة وبعض أصحاب الشافعي، قالوا: إن الاجماع السكوتي، هو إجماع وحجـــة، واحتجوا لذلك بأن سكوت المجتهدين في مثل ذلك، يغلب على الظن أنهم موافقون على ذلك الحكم، إذ العادة تمنع من تواطئهم على السكوت.

3 ــ لأبي علي الجبائي، قال: إن الاجماع السكوتي يعتبر إجماعا وحجة، لكن بعد انقراض أهل العصر القائلين والساكتين لاقبله ، واحتج لذلك بأنه قبل انقراض العصر لايؤمن من قيام المخالفة، بخلاف ما إذا انقرضوا، فيؤمن من المخالفة ، لأن السكوت ظاهر في الرضى، لاسيما مع طول المدة، وإذا كان الساكت موافقا كان سكوته إجماعا وحجة .

4 ــ لأبي هاشم، قال: إن السكوت حجة وليس باجماع، واحتج لذلك بأنه يفيد الظن، والظن حجة، كما في خبر الواحد والقياس، وأيضا فان العلماء لايزالون يتمسكـون في كل عصر بالقول المنتشر بين الصحابة اذا لم يعرفوا له مخالفا، فدل ذلك على جواز الأخذ بقول البعض وسكوت الباقين، وأما كونه ليس باجماع فلاحتمال أن يكون السكوت لغيـــر الموافقة، بل لعذر من الأعذار .

5 ــ لأبي علي بن أبي هريرة مـــن أصحاب الشافعي قال: إن القول يفصل فيه بين كونه حكما أو فتيا، فان كان حكما من حاكم لم يكن إجماعا، وإن كان فتيا عالم كان اجماعا .

والفرق في ذلك أن الحاكم قد يطلع من أمور رعيته على ما لايطلع عليه غيره مما يقتضي عدم سماع دعواه، لأمر باطن يعلمه، بخلاف الفتيا فان المفتي انما يعتمد فيها على المدارك الشرعية المقررة والمعلومة عند غيره، فاذا رآه خالفها اعترضه ونبهه عليها .

وهناك أقوال أخرى تفصل تفاصيل مختلفة فقد قيل، إنه حجة اذا كان حكما لصدوره عادة بعد البحث والتحقيق، بخلاف الفتيا .

وقيل: إنه حجة ان وقع فيما يفوت استدراكه كاراقة دم واستباحة فرج، لأن ذلك لخطره لايسكت عنه إلا من رضى به بخلاف غيره.

وقيل: إنه حجة ان وقع في عصر الصحابة، لأنهم لقوة دينهم لايسكتون عما لايرضون به بخلاف غيرهم ، فقد يسكتون،

- وقيل حجة، ان كان الساكتون أقل من القائلين، وهذا القول مبنى على قول من يقول: إن مخالفة الأقل لاتقدح فى انعقاد الاجماع .

أما المذهب الأول الذى يقول: إن الاجماع السكوتى ليس باجماع ولا حجة ، فقد احتج أصحابه بشبه كثيرة، تمنع من انعقاد الاجماع و من حجيته، حيث قالوا: إن السكوت لا يدل على الرضى لأنه كما يحتمل أن يكون للموافقة؛ كذلك يحتمل أن يكون لكون الساكت لم يجتهد بعد، أو أنه اجتهد وتوقف فى الحكم، لأنه لم يظهر له شىء، أو أنه سكت للتروى والتفكر إلى أن يتمكن من إظهار الحكم لعارض من العوارض ينتظر زواله، أو أنه لا يرى الانكار على المجتهد لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب، أو أنه سكت خوفا ومهابة، كما وقع لابن عباس الذى أنكر مسألة العول، إلا أنه لم يتجـرأ على مخالفة عمر هيبة وخوفا منه، فقد روى أنه قيل له: ما منعك أن تخبر عمر بقولك فى العول؟ فقال : درته. وروى أنه قال: كان عمر رضى الله عنه رجلا مهيبا. فهبته. أو لظنه أن غيره كفاه مؤنة الانكار أو لخموله واعتقاده أن إنكـاره لا يفيد، إلى غير ذلك من الاحتمالات التى تمنع من الحكم بانعقاد الاجماع .

وهذا المذهب قد صححه بعض الأصوليين، بناء على الشبه المذكورة وغيرها .

أما ابن السبكى فقد صحح القول بحجية الاجماع السكوتى، لأن أحوال الصحابة خصوصا والمجتهدين عموما وقوة إيمانهم وصلابتهم فى الدين ، تمنعهم من السكوت عن الخطأ، وبذلك تبطل جميع الشبه التى استعرضها القائلون بانكار الاجماع السكوتى ومنع حجيته .

وأما النوع الثانى وهو الذى لم ينتشر فيه القول أو الفعل بين مجتهدى العصر بأن لم يبلغهم ذلك ولم يعرف فيه مخالف، فانه و إن لم يكن من الاجماع السكوتى إلا أنه فـى حكمه وقوته، وقد جرى فيه الخلاف أيضا على مذاهب :

1 ــ للأكثرين، قالوا: إنه ليس باجماع ولا حجة، واحتجوا لذلك بأن الاجماع إنما يمكن تصوره من أهل العصر إذا علموا بالحكم وسكتوا عن الانكار، كما تقدم فى النوع الأول، وحيث إنه فى هذا النوع لم يبلغهم الحكم ولا علموا به، فيمتنع تصور رضاهم أو سخطهم، لعدم خطور حكم القضية ببالهم، فلا يكون إجماعا ولا حجة .

2 ــ يقول أصحابه: إنه يلحق بالاجماع السكوتى فى حكمه ، لأن الظاهر وصول الحكم إلى غير القائلين، وإن لم ينتشر ولا علم ، فيكون إجماعا وحجة لعدم ظهور خلاف فيه.

3 ــ للامام الرازى وغيره، قالوا بالتفصيل بين ما تعم به البلوى وغيره، فما تعم به البلوى كمس الذكر فى نقض الوضوء، وكالفصادة فى نقض الطهارة أيضا مما من شأنه أن ينتشر ويحصل العلم به ، فانه يكون إجماعا وحجة، لأنه لابد لغير القائل به من الخوض فيه ويكون بالموافقة، لانتفاء ظهور المخالفة، وما لا تعم به البلوى لا يكون إجماعا ولا حجة لعدم خطور القضية ببالهم، ولذهولهم عنها .

والمعتمد من هذا الخلاف هو المذهب الأول الذى عليه الأكثرون، لما تقدم من الأدلة وقد اختاره الآمدى .

أما ما استدل به أصحاب المذهب الثانى فقد رد بأن قول القائل لما لم ينتشر ولم يبلغ إلى غيره، فانه يغلب على الظن أنهم غير موافقين عليه، لذا لا يجوز إلحاقـه بالسكوتى المنتشر، لأن الغالب فيه الموافقة، بخلاف هذا النوع .

وأما ما ذهب إليه الامام الرازى من التفصيل، فهو حسن ووجيه ، لذا جزم به بعض الأصوليين، والذى يظهر أنه هو المختار .

المسألة السادسة : فيما يثبت به الاجماع. الاجماع أصل من أصول التشريع ودليل من أدلة الأحكام، الا أن تكليف العباد بالحكم الذى تم الاجماع عليه من طرف أهل الحل والعقد، لا يصح الا اذا نقل الى المكلفين وبلغهم ما وقع الاجماع عليه، وثبت لديهم بالطرق الواجبة .

فالاجماع بعد أن تتحقق ماهيته باستجماع أركانه من مجمعين ومجمع عليه واجماع، يجب أن يبلغ إلى المكلفين وأن يثبت لديهم ، وبذلك يتعلق بهم التكليف ويصيرون ملزمين بالقيام بما وقع عليه الاجماع، أما بالنسبة إلى الحاضرين فى عصر الاجماع، فبسماعهم الحكم من المجمعين، وأما بالنسبة إلى من جاءوا بعد عصر الاجماع فلا سبيل لبلوغ الاجماع إليهم إلا النقل، وهو ينحصر فى التواتر وخبر الآحاد .

أولا — نقل الاجماع بالتواتر، إن نقل الاجماع بالتواتر إلى من بعد العصر الذى وقع فيه الاجماع، لا يكون إلا قطعيا وحجة يوجب على المكلفين العمل به واتباعه فى أحكامه، ولا عذر لهم فى ذلك لما تقدم من الأدلة .

ثانيا — نقل الاجماع بطريق الآحاد ، وهذا قد اختلف فيه الأصوليون على مذهبين :

المذهب الأول لجماعة من الشافعية وأصحاب أبى حنيفة والحنابلة، قالوا: يجوز ثبوت الاجماع بخبر الواحد، ويكون حجة واستدلوا لذلك بالنص والقياس .

أما النص، فقوله صلى الله عليه وسلم : نحن نحكم بالظاهر، والله يتولى السرائر . فلفظ الظاهر فى الحديث عام، لأن الألف واللام فيه للاستغراق، فيكون شاملا لخبر الواحد، وظاهرا فى عمومه له، لكونه ظنيا، والظن هو الاحتمال الراجح الظاهر .

وأما القياس فان خبر الواحد عن الاجماع مفيد للظن فيكون حجة كخبره عن الرسول فان خبر الواحد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإن كان ظنيا إلا أنه حجة معمول بـــه إجماعا، قيس عليه خبر الواحد عن الاجماع ، فيجب العمل به أيضا بمقتضى القياس، لوجوب اتباع الظن فى الأحكام الشرعية العملية كالقياس، وأيضا فان الاجماع حجة شرعية ، ويصح التمسك بمظنونه، كما يصح بمقطوعه كالنص والقياس، فكما أن العمل بما ينقله الراوى من النص واجب وإن لم يحصل القطع به، فكذلك الاجماع يجب العمل به سواء كان نقله قطعيــــا أو ظنيـــا .

المذهب الثانى، لجماعة من أصحاب أبى حنيفة وبعض الشافعية، ومنهم الامام الغزالى قالوا: إن الاجماع لا يثبت بخبر الآحاد، وعليه فلا يكون حجة فى الأحكام التشريعية، واستدلوا للمنع بأن الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة، وخبر الواحد ظنى ولا يمكن أن يثبت قاطع بظنى ، وقد وقع الاجماع على وجوب العمل بخبر الواحد فيما روى عن الرسول عليه الصلاة والسلام، أما نقل الاجماع عن الأمة بخبر الآحاد، فلم يرد فيه إجماع قاطع يدل على جواز الاحتجاج به.

وأيضا فان هذا يقتضى صحة إثبات القياس فى الأصول الشرعية، مع أنه لا يجوز، وإنما يجوز القياس فى إثبات الفروع، أما الأصول فلا يجوز إثباتها من طريق القياس، لأنه لم يثبت صحة القياس فى إثبات أصول الشريعة، ولهذا لا يجوز الاحتجاج بالظواهر فى الأصول، وإن صح الاحتجاج بها فى الفروع .

فتلخص من هذا أن الأدلة الظنية الظاهرة لا يعمل بها فى الأصول، لأن الأصول إنما يعتمد فيها على الأدلة القاطعة، وأن القياس لم يثبت إجراؤه فى الأصول، لا بنص ولا إجماع، وعليه فان الاجماع لا يثبت بنقل الآحاد، لأنه دليل ظنى، كما لا يجوز قياسه على ما روى آحادا عن النبى صلى الله عليه وسلم، لأنه قياس فى الأصول وهو لا يجوز .

والصحيح من هذا الخلاف، ما عليه أصحاب المذهب الأول من جواز ثبوت الاجماع بخبر الآحاد وحجيته، وهو الذى صححه ابن السبكى، وجرى عليه القرافى، لأن الاجمـــاع

المنقول بخبر الآحاد، وإن لم يفد العلم والقطع إلا أنه يفيد الظن ، والظن معتبر في الأحكام الشرعية حيث لايوجد دليل قاطع، كالقياس وخبر الآحاد، وأيضا فلكونه حجة فانه يصح التمسك بمظنونه كما يصح بمقطوعه كالنص والقياس، على أن الدليل الظنى المنقول آحادا كالسنة إذا كان موجبا للعمل، فالاجماع لكونه قطعيا إذا نقل آحادا أولى بالعمل به .

أما مذهب المانعين فهو الذى استظهره الغزالى بناء على الحجج المتقدمة، فقد قال: إنما يثبت العمل بخبر الواحد اقتداء بالصحابة وإجماعهم عليه، وذلك فيما روى عن الرسول.

أما ما روى عن الأيمة من اتفاق وإجماع، فلم يثبت فيه نقل ولا اجماع، ولو ثبت، لكان ذلك بالقياس، ولم يثبت صحة القياس فى إثبات أصول الشريعة، وهو الأظهر، ثم قال، ولسنا نقطع ببطلان مذهب من يتمسك به فى حق العمل خاصة .

المسألة السابعة: فى إجماع أهل المدينة، وأهل الحرمين والمصرين، وأهل البيت النبوى والخلفاء الاربعة والشيخين: أبى بكر وعمر .

الذى عليه الجمهور من العلماء أن الاجماع لايختص ببلد محصور، ولا بأشخاص معينين، فاتفاق أهل المدينة وحدهم لايعتبر إجماعا، واتفاق أهل الحرمين: مكة والمدينة، وأهل المصرين: الكوفة والبصرة لايعتبر إجماعا، واتفاق أهل البيت النبوى، لايعتبر إجماعا، واتفاق الخلفاء الأربعة لايعتبر إجماعا، وكذا اتفاق الشيخين لا يعتبر إجماعا، فلا يحتج بواحد من تلك الاجماعات على الأحكام الشرعية، لأن اتفاق أهل المدينة وحدهم، أو أهل الحرمين أو المصرين، او اهل البيت النبوى، أو الخلفاء الأربعة، أو الشيخين ، إن هو إلا اتفاق بعض الأمة، والاجماع انما ينعقد باتفاق جميع الأمة وجميع المومنين .

وقد خالف شذوذ فى جميع ما تقدم حيث اعتبروا تلك الاتفاقات إجماعا على التفصيل الآتى :

أولا — اتفاق أهل المدينة، فقد ذهب الامام مالك رضى الله عنه إلى أن اتفاقهم الذى اشتهر عنهم وجرى عليه عملهم وتوارثوه خلفا عن سلف وكابرا عن كابر، يعتبر إجماعا ويحتج به فى الأحكام: ثم إن أصحاب الامام قد اختلفوا فى مراده :

فمنهم من قال: إنه أراد بذلك ترجيح رواية أهل المدينة على رواية غيرهم.

ومنهم من قال: إنه أراد بذلك أن إجماعهم أولى من إجماع غيرهم، ولاتمنع مخالفته،

ومنهم من قال: إنه أراد بذلك إجماع أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام .

واحتجوا لذلك بالنقل والعقل :

أما النقل فقوله صلى الله عليه وسلم : إن المدينة طيبة تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد، وفى رواية: إنما المدينة كالكير تنفى خبثها وينصع طيبها، والخطأ خبث، فيجب بمقتضى الحديث انتفاؤه عن أهل المدينة، فمتى اتفقوا على حكم إلا وكان الحق فى جانبهم ووجب على غيرهم اتباعهم، وقال عليه الصلاة والسلام: إن الاسلام ليأرز إلى المدينة، كما تأرز الحية الى جحرها. لأن المدينة معقل التشريع ومنبعه، وكل ما يتفق عليه أهلها هو الحق الذى يجب اتباعه .

وأما العقل فان المدينة دار هجرة الرسول وموضع قبره ومهبط الوحى ومستقر الاسلام ومجمع الصحابة، إلى أن أهلها شاهدوا التنزيل، وسمعوا التأويل، وهم أعرف الناس بأحوال الرسول، حيث لازموه فى حضره وإقامته، وفى أسفاره وغزواته، وفى غدوه ورواحه، لذلك كله لايخرج الحق عنهم، وأيضا فان رواية أهل المدينة مقدمة على رواية غيرهم إذا عارضتها، فيجب أن يكون إجماعهم حجة على غيرهم .

وقد رد احتجاجهم بما يأتي :

أما النقل فقد رد الاحتجاج به بأن الخطأ ليس من الخبث ، بدليل أن من اجتهد وأصاب فله أجران، ومن أخطأ فله اجر واحد، وأيضا فان حمل الخبث في الحديث على الخطأ متعذر لمشاهدة وقوعه من أهلها قطعا، لانتفاء عصمتهم، حتى قال إمام الحرمين: لو اطلع مطلع على ما يجري بين لابتيها من المخازي، لقضى العجب، على أن خلوص المدينة من الخبث ليس فيه ما يدل على أن من كان خارجا عنها لايكون خالصا من الخبث، ولا على أن إجماع أهل المدينة دون غيرهم يكون حجة عليهم .

وإنما خصصت المدينة بالذكر في الحديث، إظهارا لشرفها، وإبانة لخطرها وعظم شأنها تمييزا لها عن غيرها، لما اختصت به من المزايا والفضائل التي لاتوجد في غيرها، وبهذا يرد على الاحتجاج بالحديث الثاني .

وأما العقل فقد رد بأن اشتمال المدينة على صفات موجبة لفضلها وخطرها لا يدل على انتفاء الفضيلة عن غيرها، ولا على صحة الاحتجاج باجماع أهلها، لأن المعتبر في التشريع انما هو العلم بالأحكام الشرعية المستفاد من الاجتهاد، وهذا لادخل فيه لفضيلة البقعة وطهارتها ومزيتها، وإلا فلو اعتبر ذلك لصح أن يقال: إن إجماع أهل مكة حجة، لاختصاصها بكثير من المزايا والفضائل، كالبيت الحرام والمقام وزمزم والحجر المستلم والصفا والمروة، وغير ذلك، وهي مولد الرسول ومبعثه، ومولد إسماعيل، و منزل إبراهيم إلى غير ذلك من المزايا التي لا دلالة لها على أن إجماع أهلها وعملهم المستمر حجة على غيرهم، اذ لا قائل به .

ثم إن أهلها وإن شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل مع كونهم أعرف الناس بأحوال الرسول إلا أن ذلك لا يدل على انحصار أهل العلم ومن تقوم الحجة بقولهم من أهل الحل والعقد في المدينة، لأنها لم تجمع جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها، لأنهم لا يزالون متفرقين في الأسفار وفي الغزوات والأمصار .

وأيضا فان مشاهدة التنزيل وسماع التأويل ليس ذلك خاصا بمن استقروا في المدينة، فان كثيرا من الصحابة ممن هم من أهل المدينة، قد انتشروا في البلاد، وتفرقوا في الامصار بعد السماع من الرسول ، فالقول بأنهم إن وجدوا في المدينة يعتبر إجماعهم حجة، وان وجدوا خارجها لايعتبر اجماعهم حجة تحكم باطل، إذ لا دليل يؤيده، وأوضح من هذا أن من وجدوا في المدينة يجوز أن يخفى عليهم حديث يسمعه غيرهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم، في سفر أو غزوة أو في نفس المدينة ، ثم يخرج منها قبل نقله عنه، وقد حدث ذلك فعلا ، فان كثيرا من الأحاديث التي رويت عن ابن مسعود وعلي ومعاذ وأبي موسى وغيرهم ، لم يروها أهل المدينة ولا علموها، فترك تلك الأحاديث وإلغاؤها لكونها لم ترو عن أهل المدينة لخفائها عنهم وإن نقلت عن غيرهم وثبتت روايتها، إن هو إلا تحكم لا دليل عليه .

وأما قياس هذه المسألة العلمية الاجتهادية على مسألة الرواية بتقديم اجتهاد أهل المدينة على اجتهاد غيرهم، قياسا على تقديم روايتهم على رواية غيرهم، فانه لا يصح الاعتماد عليه، لأنه قياس مع وجود الفارق، إذ الرواية شيء والدراية شيء آخر فأنى يلتقيان، وذلك مما يبطل به القياس، والفرق بينهما حاصل من وجهين :

الوجه الأول، إن الرواية يرجح فيها بكثرة الرواة بعد التساوي في جميع الصفات المعتبرة في قبول الرواية ، بخلاف الاجتهاد فلا أثر فيه للقلة ولا للكثرة، إذ لا يجب على أحد من المجتهدين الأخذ بقول الآخر منهم .

الوجه الثاني ، إن الرواية مستندها السماع والمشاهدة لوقوع الحوادث المروية في زمان الرسول وبحضرته ، وهذا من شأن أهل المدينة أن يكونوا أعرف به، لمكان قربهم من

الرسول، وأما الاجتهاد فطريقه النظر والبحث والاستدلال، وهذا لا أثر فيه للقرب ولا للبعد، ولا للزمان والمكان، لهذا لا يصح قياس الاجتهاد على الرواية ، لأن الرواية مبناها النقل والمشاهدة، والاجتهاد مبناه النظر والبحث والاستدلال .

وكذا لا يصح ما ادعاه بعضهم من انعقاد إجماع أهل الحرمين: مكة والمدينة، وأهل المصرين: الكوفة والبصرة، اعتمادا منهم على كون الصحابة وأهل الحل والعقد منهم، كانوا مجتمعين في الحرمين، ومنهما انتشروا إلى المصرين ، فهم محصورون في هذه البلاد ، فيكون إجماعهم حجة ، إلا أن ذلك كله باطل لا دليل عليه، اذ لاسبيل الى اثبات حصر الصحابة في تلك البقاع فهي دعوى لا تستند الى دليل .

ثانيا — اتفاق أهل البيت النبوي ، ذهب الشيعة الامامية والزيدية الى أن اتفاق العترة النبوية يعتبر إجماعا محتجابه، وحصروا العترة في الحسن والحسين وعلي وفاطمة فأهل البيت عندهم محصورون في هؤلاء الأربعة .

واحتجوا لذلك بالكتاب والسنة والعقل .

أما الكتاب فقوله تعالى: (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا) والخطأ رجس فيكون منفيا عنهم ، و بينت السنة أهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرجس، فقد روى أنه لما نزلت هذه الآية ، لف النبي صلى الله عليه وسلم كساءه على الحسن والحسين وفاطمة وعلي، وقال: هؤلاء أهل بيتي وخاصتي، اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا .

فالآية دلت على رفع الرجس — ومنه الخطأ — عن أهل البيت، والحديث دل على حصرهم في أولئك الأربعة رضى الله عنهم أجمعين، وحيث انتفى عنهم مطلق الرجس وجب أن ينتفي عنهم الخطأ الذي هو نوع من الرجس .

وعلى هذا فيكون اتفاقهم إجماعا محتجا به في الأحكام، لأن الله تعالى لما نفى عنهم الرجس وجب أن ينتفي عنهم الخطأ فيما اتفقوا عليه، وبذلك يجب اتباعهم فيما أجمعوا عليه.

وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم : اني تارك فيكم الثقلين، فان تمسكتم بهما لن تضلوا: كتاب الله وعترتي. وفي رواية: إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله وعترتي. فقد دل الحديث على أن كتاب الله حجة ، كما دل على أن قول العترة حجة لأن العترة اذا انتفى عنها الضلال، كما انتفى عن كتاب الله تعالى ، يكون التمسك باجماع العترة واجبا، لأنه حيث انتفى عنهم الضلال وجب أن يثبت لهم الحق، والحق يجب اتباعه.

وأما العقل فان أهل البيت النبوي قد اختصوا بشرف النسب، إذ هم أهل بيت الرسالة ومعدن النبوة، وهم أشد الناس قربا واتصالا بالرسول ، وأكثرهم وقوفا على أسباب التنزيل ومعرفة بأوجه التأويل، واطلاعا على أقوال الرسول وأفعاله لكثرة مخالطتهم له عليه الصلاة والسلام، ولأجل ذلك لا يفوتهم الحق ولا يخرج عنهم، والحق يجب اتباعه .

ورد ما احتج به الشيعة لانعقاد إجماع أهل البيت بما يأتي :

أما الآية الكريمة فقد رد الاحتجاج بها من وجوه :

1 — إن الخطأ في الاجتهاد ليس من الرجس بدليل أن المجتهد اذا أخطأ يثاب على اجتهاده بأجر واحد .

2 — إنه لا يصح حمل الآية على نفي الخطأ عنهم، لأنه واقع منهم قطعا، لانتفاء عصمتهم والرجس الذي نفته الآية عن أهل البيت ، قيل هو العذاب، وقيل الاثم، وقيل كل مستقذر ومستنكر .

3 — إن سياق الآية — أولها وآخرها — يدل على أنها إنما نزلت في شأن زوجات الرسول لأن الخطاب موجه اليهن، لقصد دفع الريبة ونفي التهمة عنهن، وللاشادة بطهارتهن وعفتهن لصرف الأعين عن النظر اليهن، لالنفي الخطأ عن أهل البيت في الاجتهاد، مع شمولها لسائر زوجات الرسول، فقد قال الله تعالى: (يا نساء النبيء لستن كأحد من النساء إن اتقيتن، فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا وقرن في بيوتكن. ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى، وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله، إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا، واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة إن الله كان لطيفا خبيرا) فقوله تعالى : (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت) جاء مجملا فيمن يشمله هذا اللفظ، إلا أن أول الآية وهو قوله تعالى : (يا نساء النبيء لستن كأحد من النساء) الى قوله: (وأطعن الله ورسوله) مع لاحقها وهو قوله تعالى : (واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة) كل ذلك يدل على أن المراد من أهل البيت، زوجات الرسول، لنفي التهمة ودفع الريبة وصرف الأنظار عنهن بما ينقص من قدر بيت النبوة .

وأما حديث لف الكساء على الحسن والحسين وفاطمة وعلي، فيحتمل أن يكون لبيان ادخالهم في أهل البيت لنفي الرجس عنهم، لأن أول الآية وآخرها يقتضي قصرها على الزوجات، فبين النبي دخولهم في جملة أهل البيت حتى لا يتوهم خروجهم ، والقرينة على شمول الآية لهم التعبير بضمير جمع المذكر في قوله: (ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا) لأن الجمع إذا اشتمل على مذكر ومؤنث غلب جانب التذكير .

فيكون عمل الرسول بادارة كسائه على أولئك الأربعة مع قوله: هؤلاء أهل بيتي وخاصتي، إنما أراد بذلك بيان دخولهم في جملة أهل بيته حتى لا يتوهم خروجهم، ويؤيد هذا ما روي عن أم سلمة أنها قالت للرسول : ألست من أهل البيت؟ قال: بلى إن شاء الله. على أن قوله عليه الصلاة والسلام: هؤلاء أهل بيتي وخاصتي لا يدل على أن الزوجات لسن من أهل البيت .

وأما الحديث فقد رد الاحتجاج به، بأنه خبر آحاد، وهو ليس بحجة عند الشيعة ، وأيضا فليس المراد بالثقلين الكتاب والعترة ، بل الكتاب والسنة على ما روى أنه قال: كتاب الله وسنتي، وعلى اعتبار ما ورد في روايتهم من قوله : كتاب الله وعترتي، فيحمل على روايتهم عنه عليه الصلاة والسلام، لأن روايتهم حجة ، جمعا بين الأدلة .

وأيضا فهو معارض بما روى أنه عليه الصلاة والسلام، قال : أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم. وقال: عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ. وقال في حق عائشة: خذوا شطر دينكم عن الحميراء. وليس العمل بذلك الحديث أولى من العمل بهذه الأحاديث .

وأما ما استدلوا به من الدليل العقلي فقد رد فيما يرجع إلى اعتبار النسب بأن شرف النسب لا دخل له في الاجتهاد واستنباط الأحكام من مداركها، لأن ذلك مرجعه إلى أهلية النظر واستعمال الفكر، ومعرفة مدارك الأحكام الشرعية، وكيفية استخراج الأحكام منها وذلك أمر لا تأثير فيه لشرف النسب، ولا لقوة القرابة .

وفيما يرجع إلى كثرة مخالطتهم للرسول ودوام اتصالهم به، فقد رد بأن ذلك لا يختص بأهل البيت ومن هم أقرب نسبا إلى الرسول، بل يشاركهم فيه غيرهم من أصحابه وخدمه الذين كانوا لا يفارقونه في حضره وإقامته، ويلازمون ركابه في ظعنه وترحاله وفي سفره

وغزواته فأهل بيته ليسوا بأكثر اتصالا به صلى الله عليه وسلم من أولئك الأصحاب والخدم ، ولأجل ذلك لا يصح القول بأن إجماع أهل البيت النبوى يكون حجة على غيرهم ممن خالفهم .

ثالثا — اتفاق الخلفاء الأربعة : أبى بكر وعمر وعثمان وعلى، فقد ذهب أبو خازم بالخاء المعجمة والزاى من الحنفية، والامام أحمد فى رواية عنه إلى أن اتفاقهم على حكم من الأحكام يعتبر إجماعا محتجابه، وكذا اتفاق الشيخين: أبى بكر وعمر، فقد ذهب بعض الأصوليين إلى أنه إجماع محتج به أيضا .

الذين قالوا بانعقاد إجماع الخلفاء الأربعة، احتجوا لذلك بقوله صلى الله عليه وسلم: عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ. النواجذ جمع ناجذ وهو آخر الأضراس، ولكل إنسان أربع نواجذ، وهو لا ينبت إلا بعد البلوغ. ولذلك يسمونه ضرس العقل. فقد أوجب الحديث اتباع سنتهم ، كما أوجب اتباع سنته عليه الصلاة والسلام. والمخالف لسنة الرسول لا يعتبر قوله ، وكذا المخالف لسنتهم ، فيلزم من وجوب اتباعهم انتفاء الخطأ عنهم، وذلك يستلزم أن يكون اتفاقهم إجماعا وحجة على من خالفهم .

واحتج الذين ذهبوا إلى القول بانعقاد إجماع الشيخين بقول الرسول عليه الصلاة والسلام: اقتدوا باللذين من بعدى: أبى بكر وعمر. فقد أمر الرسول بالاقتداء بهما فيما يتفقان عليه من أقوال وأفعال، وما ذاك إلا لانتفاء الخطأ عنهما، فيجب اتباعهما، وتحرم مخالفتهما وهذا معنى كون إجماعهما حجة على من خالفهما .

ورد الاحتجاج بكل من الحديثين الوارد أولهما فى إجماع الخلفاء الأربعة، وثانيهما فى إجماع الشيخين بما يأتى :

أولا — ان المراد من الحديثين ، حث المقلدين على اتباع الخلفاء الأربعة والشيخين والاقتداء بهم، ولا دلالة للحديثين على أن إجماعهم حجة، ولا على أن أصحاب الحل والعقد من ذوى النظر والفكر وأهلية الاجتهاد يجب عليهم اتباع أولئك الأيمة والرجوع الى ما يتفقون عليه، فيكون الحديثان خاصين بالمقلد الذى لا رأى له ولا أهلية .

ثانيا — إن الحديثين معارضان بما روى من أنه صلى الله عليه وسلم، قال: أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ، وقال فى حق أم المومنين عائشة رضى الله عنها: خذوا شطر دينكم عن الحميراء .

وإذا تعارض حديثان فليس العمل بأحدهما أولى من الآخر . فيبطل الاستدلال بالحديثين على انعقاد إجماع الخلفاء الأربعة ، وكذا إجماع الشيخين .

فتحصل من جميع ما تقدم أن الاجماع لا ينعقد باتفاق أهل المدينة وحدهم، ولا باتفاق أهل الحرمين والمصرين، ولا باتفاق أهل البيت النبوى، ولا باتفاق الخلفاء الأربعة ، ولا باتفاق الشيخين: أبى بكر وعمر ، فمجميع هذه الاتفاقات لاينعقد بها الاجماع .

وعليه، فالتحقيق الذى يجب اعتماده من الخلاف فى تلك الاجماعات ما عليه الجمهور من عدم انعقادها وعدم الاحتجاج بها، لأن الاجماع لايختص ببلد محصور ولا بأشخاص معينين ، فكل ما يجرى به عمل أهل المدينة او عمل أهل الحرمين والمصرين، لايكون حجة على غيرهم ممن خالفهم، لأن علماء المسلمين إذا اختلفوا فى حكم لايكون عمل بعضهم حجة على بعض، إذ الاجماع إنما ينعقد اذا اتفق على الحكم جميع أهل الحل والعقد من مجتهدى الأمة ،

كما دلت عليه آية المشاقة، وهي قوله تعالى: (ومن يشاقق الرسول من بعدما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين، نوله ما تولى ونصله جهنم) وكذا الحديث الشريف، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: لاتجتمع أمتي على خطأ. او على ضلالة، وأهل المدينة ليسوا كل المومنين ولا كل الأمة، وأهل الحرمين أو المصرين ليسو ا كل المومنين ولا كل الأمة، لأن هذه البقاع لم تجمع كل العلماء ولا جميع أهل الحل والعقد، وأهل البيت النبوى ليسوا كل المومنين ولا كل الأمة والخلفاء الأربعة ليسوا كل المومنين ولا كل الأمة، وكذا الشيخان، وما داموا كذلك وأنهم بعض الأمة فى جميع تلك الأحوال، فلا ينعقد إجماعهم ولا يحتج به، لأن الاجماع الذى ينعقد ويحتج به هو الذى يتفق عليه جميع مجتهدى الأمة، كما تقدم .

الدليل الرابع من أصول التشريع - القياس

تمهيد : قد تقدم ان القياس ياتى فى الدرجة والقوة والاعتبار، بعد الكتاب والسنة والاجماع لأنها أصل له، وهو متفرع عنها، والفرع لايقوى قوة الأصل كما هو مقرر، فلولا تلك الأصول الثلاثة لما تحقق للقياس وجود أصلا، لذا لايصار إليه إلا عند فقدها، وأيضا فقد نازع فيه كثير من الأصوليين وأنكروا دلالته على الأحكام التشريعية .

ومع هذا فان للقياس مزايا اختص بها لاتوجد فى أصوله التى هى الكتاب والسنة والاجماع، ذلك أن القياس منه يتشعب الفقه، وبه تعرف أساليب الشريعة ويوقف على أسرارها ودقائق حكمها، فهو المرشد الى علل الأحكام، والوسيلة الى الاحاطة بمقاصد الشريعة فى جلب المصالح ودفع المفاسد من التشريع، تفضلا منه تعالى وإحسانا بعباده .

والقياس هو الأصل الذى يهتم بتفاصيل أحكام جميع الحوادث من غير حد ولا حصر اد الحوادث التى يتوقع تجددها لانهاية لها ولا غاية، وهى قطعا لاتخلو من حكم الله تعالى ، والقياس هو الذى يتولى كشف الغطاء عن أحكامها ما حدث منها وما سيحدث ويتجدد فى المستقبل، لأن نصوص الكتاب والسنة محصورة، و مقصورة، ومواقع الاجماع معدودة، بخلاف القياس فانه لبنائه على المصالح والمفاسد وعلل الأحكام ، فان فوائده لاتتناهى ولا تنحصر ، ما تجددت الحوادث وتتابعت الوقائع، فهو صالح لكل زمان ومكان، ولكل بيئة ومجتمع، ولكل دولة وأمة.

والقياس هو الذى يعتنى باستنباط الأحكام من الكتاب والسنة والاجماع للقضايا المتجددة التى لاتنطبق عليها نصوص الكتاب والسنة والاجماع، ولهذا كانت الحاجة إلى القياس لاتنحصر ولا تنقطع، ولئن سد باب الاجتهاد، وا نقضى زمان الاستنباط — على ما فى ذلك من الخلاف — إلا أن المفتى على مذهب إمام معين اذا لم يجد للحادثة التى قد تتجدد نصا لامامه أو لأحد أتباعه، وكان من أهل النظر والفكر ، فانه يجب عليه أن يبحث عن نظائرها فى ذلك المذهب، ثم يلحقها بها ويحكم فيها بحكم الأصل، وذلك هو القياس، وقد يحدث مثل ذلك للقاضى نفسه إذا كان من أهل النظر، فيحكم فى الواقعة التى تحدث له بحكم مثيلاتها من القضايا المنصوصة التى ترتبط بها من حيث العلة والحكمة .

هذا كله يعطى صورة مصغرة عن خطر القياس وأهميته وعظم شأنه فى التشريع رغم أنه متفرع عن الكتاب والسنة والاجماع، إلا أن انتماءه إلى هذه الأصول الثلاثة من حيث النظر الى المصلحة والحكمة التى وردت فيها صراحة أو ضمنا، ذلك ما أكسب القياس هذه الأهمية، وجعله غير محصور الغاية، ولا محدود النهاية وصالحا لكل زمان ومكان إلى قيام الساعة .

مباحث خاصة بالقياس :

المبحث الأول، ويشتمل على ما ياتى : تعريف القياس – مناطه – حكمه .

أولا – تعريف القياس: أما فى اللغة فهو مصدر قاس، يقال قاس الشىء بغيره وعليه قيسا وقياسا بمعنى قدره، فمعناه تقدير الشىء بغيره وعلى غيره، ويقال قاس الطبيب الجرح اذاقدر عرضها، فهو قائس، ويقال قاس الثوب بالذراع، والنعل بالنعل، والأرض بالقصبة إذا قدرها بها، وتقدير الشىء بالشىء أو على الشىء يستلزم مساواته له فى المقدار، وعلى هذا فاطلاق القياس على المساواة بين الشيئين يكون مجازا لغويا من إطلاق اسم الملزوم على اللازم، لأن تقدير الشىء بآخر يستلزم مساواته له .

وهناك مذهب ثان يقول: إن القياس وضع لكل من التقدير والمساواة، فهو مشترك لفظى بينهما، اذ يقال: فلان لايقاس بفلان بمعنى لايساويه .

ومن المقرر أن اللفظ إذا دار بين كونه حقيقة ومجازا أو مشتركا، فانه يرجح جانب الحقيقة والمجاز، لأنه أولى من الاشتراك، وعليه فالأرجح هو المذهب الأول .

وهناك مذهب ثالث يقول: إن القياس، وإن كان فى الأصل معناه التقدير ، إلا أن العرف نقله إلى المساواة بين الشيئين، فهو حقيقة عرفية فى المساواة .

وباعتبار معنى المساواة للقياس مجازا أو عرفا قد اصطلح الأصوليون على قصره على مساواة خاصة، وهى التى تتحقق فى إلحاق حادثة مجهولة الحكم بأخرى معلومة الحكم فى حكمها، لاشتراكهما فى العلة القاضية بالجمع بينهما فى الحكم، فهذا وجه مناسبة تسمية ذلك الالحاق أو تلك المساواة قياسا فى اصطلاح علماء أصول الفقه .

وأما فى اصطلاح الأصوليين فقد أنكر بعضهم تحديده وقال: إن القياس لا يمكن أن يحد لاشتماله على أمور مختلفة متباينة، فالحكم قديم ومتعلقه من الأصل والفرع حادثان، وعلى هذا فكل ما يقال فيه من التعاريف، فهى رسوم لا حدود ، والجمهور على أنه يجوز حده غير أن الذين قالوا بامكان حده، قد عرفوه بتعاريف متعددة بعضها متقارب، وبعضها مختلف متباعد، الا أن غالبها قد انتقد .

وأحسن التعاريف التى قيلت فى حد القياس هى :

أولا – قول صاحب المنهاج : القياس هو إثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لاشتراكهما فى علة الحكم عند المثبت .

ثانيا – قول ابن السبكى: هو حمل معلوم على معلوم لمساواته فى علة حكمه عند الحامل .

ثالثا – قول الآمدى: إنه عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل فى العلة المستنبطة من حكم الأصل .

وما قاله البيضاوى فى منهاجه، وابن السبكى فى جمع الجوامع، متقاربان، لأن الاثبات والحمل معناهما واحد، فاثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لاشتراكهما فى علة الحكم، هو حمل معلوم على معلوم لمساواته فى علة حكمه. وهما يتضمنان معنى الاستواء بين الفرع والأصل فى العلة كما عبر به الآمدى .

وحاصل هذه التعاريف أن القياس هو حمل أحد المعلومين على الآخر فى حكمه لاشتراكهما فى العلة المنصوصة أو المستنبطة ، وذلك بالحاق مجهول الحكم بمعلوم الحكم حيث يعطى للأول مثل حكم الثانى .

وبذلك تكون هذه التعاريف متضمنة لجميع أركان القياس التى هى الأصل المقيس عليه، والفرع المقيس، والحكم الذى وقع تشريكه بين الأصل والفرع ، والعلة الجامعة بين الأصل والفرع لوجودها فيهما معا والمقتضية للتشريك بينهما فى الحكم ، فهى العمدة فى القياس لأنها هى التى تربط بين الحكم ومحله فى الصورة التى علـم حكمها ، وهى التـى بواسطتها يسرى الحكم أيضا إلـى القضية التى جهل حكمها، فيعطى لها مثل حكم الأولى، فهى الوسيلة إلى إلحاق قضية بأخرى فى حكمها .

إذاً فالعلة هى العمدة فى القياس ، وهى قطب رحاه، لهذا قال بعضهم: القياس هو التعليل ، بمعنى تبيين العلة فى الأصل لاثبات الحكم فى الفرع، إلا أن حكم الأصل يعتبر ركن القياس، أما حكم الفرع، فهو نتيجة القياس وثمرته، فلا يعد من الأركان .

ونظرا إلى أن العلة هى مناط الحكم، وبواسطتها تعلق الحكم بالأصل المقيس عليه ، ثم بواسطتها سرى الحكم إلى الفرع المقيس، فان العلم بوجود العلة فى الحادثة المقيس عليها، وفى الحادثة المتجددة، عليه مدار الاجتهاد، فهو اجتهاد فى وجود مناط الحكم الذى أضاف الشارع الحكم اليه ، وجعله علامة عليه .

ثانيا ــ مناط الحكم فى القياس .

المناط لغة اسم مكان من أناط الشيء بالشيء إذا علقه عليه، ويقال ناطه إذا علقه، واسم المكان منه مناط، وحيث إن الشارع قد أناط الحكم بالعلة وربطه بها، فهى مناطه .

المناط عند الأصوليين ما علق عليه الحكم وربط به وأضيف إليه .

والنظر والاجتهاد فى المناط ياتى على ثلاثة أوجه: إما فى تحقيقه، وإما فى تنقيحه، واما فى تخريجه .

الوجه الأول تحقيق المناط، إذا ورد من الشارع نص بحكم معلق على محل، أو علم ذلك بالاجماع أو القياس فيجب أن يعتبر ذلك كليا تندرج تحته عدة صور وجزئيـات ، والوصول إلى معرفة مناط الحكم فى تلك الصور والجزئيات هو الذى يدعى تحقيق المناط ، ويجرى فيه الاجتهاد ، فتحقيق المناط هو النظر فى اثبات وجود العلـة فى احدى الصور بعـد معرفة العلة فى نفسها بمقتضى النص أو الاجماع أو القياس، فالسارق مثلا حكمه القطع، وعلة الحكم هى السرقة، وذلك معلوم من قوله تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهمـا) أما النباش، وهو الذى ينبش القبور ويأخذ أكفان الموتى، فينظر فيه بالاجتهاد لاثبات صفـة السرقة فيه، وهى أخذ المال خفية من حـرز مثله ، فيطبق عليه حكم السارق وهو القطع ، وكذا من قتل حمار الوحش، يجب عليه مثل ما قتل من النعم ، فوجوب الجزاء هو الحكـم والمثلية هى مناطه، وذلك معلوم بالنص، وإنما يجرى الاجتهاد فى كون الواجب الذى تتحقق فيه المثلية التى هى مناط الحكم هو البقرة المعينة ، واتلاف فرس مثلا، يجب فيه على المتلف ضمان مثل قيمته، فوجوب الضمان هو الحكم، والمثلية هى المناط، وكون مائة درهم فى القضية الخاصة هى مثل القيمة، إنما يعرف بالاجتهاد أنها مناط الحكم، واستقبال القبلة واجـب بالنص ، ولكن هذه الجهة الخاصة، إنما تعلم بالاجتهاد والأمارات الموجبة للظن عند تعذر اليقين، فالحكم هو وجوب استقبال القبلة ، وإثبات استقبال القبلة فى الجهة الخاصة، ذلك ما يراد بتحقيق المناط، وكذا الخمر محرمة بالنص للاسكار، وذلك معلوم بالاستنباط، وإثبات وجود الاسكار فى النبيذ هو تحقيق المناط، وكذا يجب للقريب القدر الكافى من النفقة، فالحكم هو وجوب النفقة، والكفاية هى مناطه، وذلك معلوم بالنص ، وكون الرطل مثلا فيه كفاية للشخص المعين حتى يتحقق فيه المناط، ذلك ما لا يدرك إلا بالنظر والاجتهاد إلى غير ذلك .

وتحقيق المناط، لا خلاف في صحة الاحتجاج به بين الأيمة ، اذ هو ضرورة كل شريعة لأنه لا يمكن التنصيص على كل جزئية بخصوصها وعلى كل حادثة بعينها، بل ذلك محال بعد انقطاع الوحي .

الوجه الثاني، تنقيح المناط. قد يرد من الشارع حكم معلق على وصف وتتصل به عدة أوصاف لا مدخل لها في العلية، وهنا اختلف الأيمة في طريقة التنقيح .

فذهب الامامان: مالك وأبو حنيفة إلى إلغاء خصوص الصفة مع ربط الحكم بأعم منها .

وذهب الامام الشافعي إلى ربط الحكم بالعلة الظاهرة وإلغاء ما عداها من الصفات التي تتصل بالمحل عن الاعتبار، وكل ذلك بالاجتهاد .

مثال ذلك، ما ورد في الصحيحين: فقد روى أن أعرابيا جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، يضرب صدره، وينتف شعره، فقال: هلكت وأهلكت واقعت أهلي في شهر رمضان، فأوجب الرسول عليه الكفارة .

أما مالك وابو حنيفة فقد ألغيا عن الا عتبار خصوص الوقاع، واعتبرا العلة في وجوب الكفارة هي الأمر المشترك بين الوقاع وغيره كالأكل والشرب، وذلك هو هتك حرمة رمضان .

وأما الشافعي فقد ألغى عن الاعتبار جميع ما لايصلح للتعليل من الصفات التي تتصل بالمحل من كونه أعرابيا وضربه صدره، ونتفه شعره ، وكونه واقع أهله في رمضان وفي خصوص ذلك الرمضان أو في يوم منه ، فذلك كله لا تأثير له في الحكم، فيلحق به غيره ، لقوله صلى الله عليه وسلم: حكمي على الواحد حكمي على الجماعة، وللاجماع على أن التكليف يعم الأشخاص فيدخل في ذلك الأعرابي الآخر والأعجمي والتركي وغيرهم، ومن لم يضرب صدره، ولانتف شعره، ومن واقع غير أهله بزنى، ومن واقع في غير ذلك الرمضان، وفي غير ذلك اليوم من ذلك الرمضان، وهكذا أناط الشافعي الحكم بالوقاع المجرد في نهار رمضان عمدا مع شرط التكليف، وجعله وحده علة الحكم بالكفارة على المواقع ، وعليه فلا كفارة على من أكل أو شرب في رمضان لعدم تحقق العلة وهي الوقاع .

هذا هو تنقيح المناط بالتفسيرين : الأول والثاني، والتنقيح بهذا المعنى الذى هو لغة اصلاح الشيء وجعله خالصا مما يرتبط به مما ليس بصالح، أنسب بالمعنى الذى فسر به الامام الشافعي تنقيح المناط، لأن التنقيح تصفية الشيء من الرواسب التي تتصل به مما ليس بصالح .

وهذا المناط يقر به أكثر منكري القياس ويعتبرونه حجة .

الوجه الثالث، تخريج المناط : وتخريج المناط يتحقق فيما حكم فيه الشرع بحكم وأسنده إلى محل، بأن يذكر الحكم ومحله من غير أن يذكر مناط الحكم وعلته، فكل من الحكم ومحله يكونان معلومين بالنص أو الاجماع، ولكن العلة تكون مجهولة فيجرى الاجتهاد والاستنباط في استخراجها وإثباتها، مثلا ورد النص من الشارع بتحريم شرب الخمر، فنص على الحكم وهو التحريم، وعلى محله وهو الخمر ، ولكن مناط الحكم لايدل عليه النص، فوقع الاجتهاد في استخراجه بالاستنباط، وبذلك ثبت أن العلة في تحريم الخمر هي الاسكار والشدة المطربة فيقاس النبيذ على الخمر للعلة الجامعة بينهما، وكذا ورد النص بتحريم الربا في البر، فقد روى أنه عليه الصلاة والسلام، نهى عن بيع البر بالبر الا مثلا بمثل يدا بيد . فعلم من النص الحكم ومحله، وجهل مناطه الذى علم بالاستنباط أنه الطعم أو الكيل أو القوت فقيس عليه الأرز والزبيب مثلا للعلة الجامعة بينهما، وفي هذا استخراج العلة من أوصاف غير مذكورة وذلك معنى تخريج المناط .

وهذا النوع من المناط دون الأول والثاني في الرتبة والاعتبار، لهذا كثر الخلاف في القياس المبنى على هذا النوع، فأنكره أهل الظاهر وطائفة من معتزلة بغداد، وجميع أهل الشيعة .

ثالثا ـــ حكم القياس: ويعبرون عنه بحجية القياس، وبالتعبد بالقياس ويريدون بذلك حكم العمل بمقتضى القياس، وإن احتمل أيضا حكم بذل المجهود فى الاجتهاد لاستنباط الأحكام الشرعية من طريق استخراج المناط ، وإلحاق أحد المعلومين بالآخر، وذلك هو القياس .

وحكم القياس يفصل فيه بين الأمور الدنيوية والدينية :

أما الأمور الدنيوية، فالقياس فيها حجة وهذا كالأدوية، فاذا علم أن لبعض المواد تأثيرا خاصا فى بعض الأمراض باعتبار خصائصها، ثم فقدت تلك المادة، ووجدت مادة أخرى تشاركها فى تلك الخصائص، فتقاس على المفقودة، وتستعمل لدفع ذلك المرض وازالته ، لموافقة كل منهما لمزاج المريض ، ويجرى مثل ذلك فى الأغذية أيضا .

وأما الأمور الدينية فقد اختلفوا فى إجراء القياس فيها اختلافا كبيرا، وتفرعت فيها أقوالهم بحسب اختلاف مآخذها وتباين وجهات النظر فيها ، ويمكن ردها إلى ثلاثة مذاهب أصلية كل مذهب تفرعت عنه أقوال وآراء .

المذهب الأول للشيعة الامامية والنظام وبعض معتزلة بغداد كيحيى الاسكافى وجعفر ابن مبشر وجعفر بن حرب وغيرهم، قالوا: إن القياس فى الأموز الشرعية ممنوع عقلا وأوردوا لذلك شبها كثيرة أهمها :

1 ـــ إن الشارع إذا لم ينصب دليلا قاطعا على حكم من الأحكام مما لاسبيل إلى معرفته، فمن المحال أن يتعبد الله خلقه بما لم ينصب لهم دليلا عليه، لأنه من باب الرجم بالظن، وهو جهل، ولا صلاح للخلق فى إقحامهم ورطة الجهل حتى يتخبطوا فيه ويحكموا بما لايتحققون أنه حكم الله، لأنه يجوز أن يكون مناقضا ومخالفا لحكم الله تعالى فيقعون فى المحظور الممنوع .

2 ـــ إن دين الله واحد ليس بمختلف، وإلجاء الخلق إلى الظنون مما يوجب اختلافهم قطعا، لأن الرأى منبع الخلاف فيكون القياس مما يفضى قطعا إلى الاختلاف بل وإلى المحال، لأنه إن اعتبر أن كل مجتهد مصيب، فانه يؤدى إلى الجمع بين الشىء ونقيضه، وهو محال، وإن اعتبر أن المصيب واحد، فيكون محالا أيضا، إذ لا وجه لترجيح أحد الظنين على الآخر، لأن الظنيات ليس فيها دليل، وإنما تعتمد على الأمارات ، وهى مختلفة ، وترجع إلى ميل النفوس، إذ رب كلام تميل إليه نفس شخص، وهو بعينه ينفر عنه قلب آخر .

3 ـــ إن الصحابة ومن بعدهم لو لزموا العمل بما أمروا به واقتصروا عليه، ولم يتكلفوا ما كانوا فى غنى عنه من إعمال الرأى والقياس، لما وقع بينهم التهارج والخلاف، ولما سفكوا الدماء، لكن لما عدلوا عما كلفوا به وتخيروا وتآمروا وتكلفوا القول بالرأى وجعلوا الخلاف طريقا، تورطوا فيما كان بينهم من القتال والحروب .

واستدلوا لذلك بما ورد فى كتاب الله المنزل من ذم الاختلاف، فمن ذلك قوله تعالى: (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) وقوله: (أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) وقوله: (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات) وقوله : (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم) .

وقد ذم الصحابة الاختلاف حتى قال عمر رضى الله عنه : لا تختلفوا فانكم إن اختلفتم كان من بعدكم أشد اختلافا ، وكتب على إلى قضاته أيام خلافته: أن اقضوا كما كنتم تقضون ، فانى أكره الخلاف ، وأرجو ان اموت كما مات أصحابى .

4 — إن العقل يقتضى التسوية فى الحكم بين المتماثلات والاختلاف فى الحكم بين المختلفات بينما الشارع لبنائه على التحكم قد فرق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات في أحكامها .

فمما فرق فيه بين المتماثلات أنه أوجب الغسل من المنى والحيض دون البول والمذى، وأوجب غسل الثوب من بول الصبية والرش عليه فقط من بول الصبى، وأوجب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة، مع أن الصلاة أولى بالمحافظة عليها، وحرم النظر إلى الحرة القبيحة المنظر، وأباح النظر إلى الأمة الحسناء، وقطع يد سارق القليل دون غاصب الكثير ، وأوجب الجلد بالقذف بالزني دون القذف بالكفر، وقبل شاهدين فى القتل دون الزنى، وجلد قاذف الحر الفاسق، دون العبد العفيف، وفرق فى العدة بين الموت والطلاق مع استواء حال الرحم فيهما ، وجعل استبراء الرحم بحيضة واحدة فى حق الأمة، وفى الحرة المطلقة بثلاث حيضات ، إلى غير ذلك من الصور التى تقتضى القياس التسوية بينها فى الحكم .

ومما جمع فيه الشارع فى الحكم بين المختلفات، أنه سوى بين العمد والخطأ في إيجاب جزاء الصيد على من قتله عمدا أو خطأ ، وسوى فى إيجاب القتل بين الردة والزنى، وفى إيجاب الكفارة بين قتل النفس خطأ والظهار والوطء فى رمضان واليمين، وأوجب القتل على الزانى والكافر والقاتل عمدا وتارك الصلاة .

هذه الأمثلة وغيرها مما يبطل اعتبار المماثلة فى ترتيب الأحكام، ويوجب امتناع العمل بالقياس ، وما دام هذا منهاج الشارع فى تشريع الأحكام ، فمن الجراءة الحاق المسكوت عنه بالمنطوق فى حكمه .

إبطال هذه الشبه : قد ردت هذه الشبه الأربع بما يأتى :

أما الشبهة الأولى ، فقد ردت بأنها مبنية على وجوب رعاية الصلاح والأصلح للخلق، وذلك باطل على أصول أهل السنة، وعلى اعتبار ذلك فلا مانع من أن يكون فى التعبد بالقياس مصلحة للعباد قد استأثر الله تعالى بعلمها ، فلعل الله تعالى علم أن فى رد العباد إلى القياس لطفا بهم لما فيه من تحمل كلفة الاجتهاد ، وكد القلب والعقل فى الاستنباط لنيل الخيرات الجزيلة ، لذا قال تعالى : (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) وتجشم القلب بالفكر، لا يتقاعد عن تجشم البدن بالعبادات .

على أن ما ذكروه منقوض بورود التعبد فى كثير من الأحكام، فقد أقحمهم الشارع ورطة الجهل فى الحكم بقبول الشاهدين مع احتمال كذبهما، وفى الاستدلال على القبلة، وتقدير المثل والكفايات فى الجنايات والنفقات، وكل ذلك ظن وتخمين يتعرض فيه الخلق إلى الخطأ والزلل.

وأما الشبهة الثانية فقد ردت بأن استعمال الرأى والقياس مما أجمع عليه الصحابة ومن بعدهم، وإنكاره جهل وفسق وضلال، لقوله تعالى: (ويتبع غير سبيل المومنين نوله ماتولى ونصله جهنم) وقول الرسول: لاتجتمع أمتى على ضلالة: ومن اتقى الله ورسوله عليهم لايجمعون على الضلال قطعا، لأن الأمة الاسلامية معصومة عن الخطأ، فلو كان الاختلاف مذموما ومحظورا على الاطلاق، لكان الصحابة مع اشتهار اختلافهم وتباين أقوالهم فى المسائل الفقهية مخطئين، بل الأمة قاطبة وكل ذلك ممتنع، لذا وجب على كل مجتهد أن يعمل بما أداه إليه اجتهاده وإن خالف اجتهاد غيره، ولا يلزم من ذلك أى تناقض، لأنه لامانع من أن يختلف الحكم بحسب الأشخاص والأزمنة والأمكنة، لذا تقرر أن كل مجتهد مصيب، ولا يلزم منه الجمع بين الشىء ونقيضه، ولا ترجيح أحد الظنين على الآخر بدون مرجح، وهذا كالصلاة مثلا، فانها واجبة فى حق الطاهر دون الحائض، وكالقبلة فى حق من يظنها إلى جهة خاصة، إذا اختلف مع غيره فيها، فكل واحد منهما يجب عليه أن يستقبل الجهة التى يظنها قبلة، وكذا

يجوز ركوب البحر وتحريمه في حق رجلين يغلب على ظن أحدهما السلامة، وعلى ظن الآخر الهلاك، وكتصديق الراوي والشاهد وتكذيبهما في حق قاضيين أو مفتيين يظن أحدهما الصدق، والآخر الكذب، وهكذا، فالحكم في حق كل مجتهد، ما يغلب على ظنه أنه الحق وحكم الله في القضية التي اجتهد فيها .

وأما الشبهة الثالثة فقد ردت بأن الاختلاف غير مذموم مطلقا، بدليل أنه قد وقع من الأمة قطعا، وهي معصومة من الخطأ، فكل ما ورد في القرآن الكريم وعن الصحابة من ذم الاختلاف فمحمول على غير التشريع، أما تشريع الأحكام، فالاختلاف فيه ضروري ومندوب إليه، لأنه يعتمد على الاجتهاد، وليس للمجتهد الذي توفرت فيه الأهلية أن يقلد مجتهدا آخر، فالآيات التي وردت في ذم الاختلاف، وكذا ما روي عن الصحابة في ذلك ، لاتقوم دليلا على إثبات هذه الشبهة .

أما قوله تعالى: (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) فإن المراد به التناقض والكذب الذي يدعيه الملاحدة، أو الاختلاف في البلاغة واضطراب اللفظ الذي من شأنه أن يتطرق إلى كلام البشر في نظمه ونثره، وليس المراد به الاختلاف في الأحكام الشرعية .

وأما قوله تعالى: (وأن اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) وقوله: (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعدما جاءهم البينات) وغيرهما من الآيات التي وردت في ذم الاختلاف والنهي عنه، فهي محمولة على الاختلاف في التوحيد والايمان بالله ورسوله، والقيام بنصرته، وكل ما يطلب فيه القطع دون الظن، والاختلاف بعد الاجماع، وممن ليست له أهلية النظر من العوام، بدليل قوله تعالى: (أن أقيموا الدين) وقوله: (من بعد ما جاءهم البينات)

وأما قوله تعالى: (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم) فهو محمول على التخاذل في نصرة الدين، والاختلاف في الحروب، بدليل قوله تعالى: (فتفشلوا وتذهب ريحكم)

وأما ما روي عن الصحابة رضي الله عنهم في ذم الاختلاف فلا يصح إطلاقه، لأنهم أول المختلفين والمجتهدين في الأحكام الشرعية، واختلافهم واجتهادهم معلوم تواترا، لذا يجب أن يحمل كل ما ورد عنهم في ذم الاختلاف والنهي عنه على الاختلاف في أصول الدين أو نصرة الدين ، أو في أمر الخلافة والامامة، أو الخلاف بعد الاجماع، أو الاختلاف على الأيمة والولاة والقضاة، أو اختلاف العوام ومن ليسوا أهلا للرأي والاجتهاد .

وعلى مثل ذلك يحمل قول عمر ، أما ما كتبه علي إلى قضاته، فيحمل على أنه قصد بذلك الحيلولة دون حصول الانشقاق، بسبب نسبته إلى التعصب لمخالفته من سبقه، أو لأنهم استأذنوه في مخالفة إجماع الصحابة رضي الله عنهم، لظنهم أن العصر لم ينقرض بعد، فيجوز لهم الخلاف، ولكنه منعهم من ذلك وكره لهم مخالفة السابقين لأنه خلاف بعد اجماع .

وأما الشبهة الرابعة فقد ردت بأنه لا سبيل إلى إنكار اشتمال الشرع على تحكمات وتعبدات ، فان الأحكام الشرعية تنقسم إلى ثلاثة أقسام: قسم لا يعلل أصلا، كعدد الركعات، وتقبيل الحجر الأسود وغير ذلك، وقسم يعلم كونه معللا كالحجر على الصبي، فانه لضعف عقله، وقسم يتردد فيه، إلا أنه لا يجوز فيه القياس ما لم يقم دليل على كون الحكم معللا ، ودليل على عين العلة، ودليل على وجود العلة في الفرع فكل ما ظن فيه الجامع بين الأصل والفرع وظهرت صلاحيته للتعليل، فالعقل لا يمنع من ورود التعبد من الشارع فيه بالالحاق .

فحيث فرق الشارع بين الصور المتماثلة المذكورة، فليس ذلك لاستحالة ورود التعبد بالقياس ، بل يمكن أن يكون ذلك لعدم صلاحية ما وقع جامعا، أو لمعارض له في الأصل أو الفرع .

وحيث جمع الشارع بين المتخالفات في الصفات، فيمكن أن يكون ذلك لاشتراكها في معنى جامع صالح للتعليل، أو لاختصاص كل صورة بعلة صالحة للتعليل، اذ لا مانع عند اختلاف الصورة، وان اتحد الحكم، أن تعلل بعلل مختلفة لا أن الحكم ثبت في الكل بالقياس.

الصور أما ما لم يظهر تعليله وصحة القياس عليه، إما لعدم صلاحية الجامع، أو لتحقق وجود الفارق، أو لظهور دليل على التعبد، فلا يجوز فيه القياس أصلا. وانما يجوز القياس فيما ظهر كون الحكم في الأصل معللا، وظهر الاشتراك في العلة مع انتفاء الفارق.

وعليه فالتفريق بين المتماثلات في الشرع، يجوز أن يكون لانتفاء صلاحية ما يوهم أنه جامع بينها، أو لوجود معارض مانع، والجمع بين المختلفات يجوز أن يكون لاشتراكها في العلة المعتبرة شرعا الجامعة بين الأصل والفرع.

المذهب الثاني يقول: إن التعبد بالقياس واجب عقلا، وبه قال القفال من الشافعية وأبو الحسين البصري من المعتزلة وغيرهما، واحتجوا لذلك بالشبه الآتية:

1 — إن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، مأمورون بتعميم الحكم في كل حادثة وفي جميع الصور، والصور لا نهاية لها، فلا يمكن إحاطة النصوص بجميع الحوادث والصور، لذلك اقتضى العقل وجوب التعبد بالقياس ورد العباد إليه ضرورة.

2 — إذا غلب على الظن أن المصلحة في العمل بالقياس، وفي اثبات العمل به لأنه أنفى للضرر، فيجب اتباعه عقلا تحصيلا للمصلحة ودفعا للمضرة، كما يجب القيام من تحت حائط ظن سقوطه لفرط ميله، وإن جاز أن تكون السلامة في القعود هناك، والهلاك في القيام والانتقال.

3 — إن العلل الشرعية ومناسبتها للأحكام إنما تدرك بالعقل، فكان العقل موجبا لورود التعبد بها، كما يوجب أحكام العلل العقلية، فيكون القياس واجبا عقلا.

هذه هي الشبه التي أوردها الذين قالوا: إن التعبد بالقياس واجب عقلا، وقد ردت بما يأتي:

أما الشبهة الأولى فقد ردت بأن الذي لا يتناهى إنما هو الجزئيات وأشخاص الحوادث التي تدخل تحت الأجناس الكلية، أما الأجناس الكلية، فلا مانع من أن تكون متناهية، ويتحقق إدراج جميع الجزئيات تحت أجناسها بمقدمتين: كبرى وصغرى، كأن يقال: كل مطعوم ربوي، وهذا النبات الخاص مطعوم فيكون ربويا، وكل مسكر حرام، وهذا الشراب الخاص مسكر فيكون حراما. وكل زان مرجوم وخالد زان فيكون مرجوما، وهكذا فالمقدمة الصغرى هي التي لا تتناهى جزئياتها، فيضطر المجتهد إلى استعمال النظر، ليتحقق من وجود مناط الحكم فيها، وبذلك تدخل تحت الجنس فيشملها الحكم، وهذا ليس من القياس، أما المقدمة الكلية الكبرى فإنها تشتمل على الحكم ومناطه، ومن شأنها أن تكون عامة، كأن يقول الشارع: كل مطعوم ربوي، وكل مسكر حرام، وكل زان مرجوم، وبذلك يقع الاستغناء عن القياس، فلا يجب عقلا، لأن حكم كل صورة من جزئيات ذلك الجنس يكون ثابتا بالنص لا بالقياس وإن كان لابد من الاجتهاد في إدراج كل جزئية تحت جنسها، ليتم إثبات الحكم فيها بالنص، غير أن ذلك إنما هو من باب تحقيق مناط الحكم وليس من القياس، وعليه فلا حاجة إلى القياس.

ومن جهة أخرى فلا يسلم أن الأنبياء مكلفون بتعميم الأحكام في جميع الصور والحوادث، بل يمكن أن يقال، إنهم مكلفون بما يقدرون على تبليغه بطريق المخاطبة، على أن ما ذكروه إنما بنوه على أصلهم من وجوب رعاية الصلاح والأصلح للخلق، وذلك باطل على أصول أهل السنة.

وأما الشبهة الثانية فقد ردت بأنها مبنية على كون العقل موجبا للقياس وعلى وجوب رعاية الصلاح والأصلح للخلق، وذلك باطل كما تقرر في علم الكلام، وعلى اعتبار إيجاب العقل عند ظهور المصلحة في نظر العاقل، فلا يسلم ذلك مطلقا، بل إذا كان علمه تعالى متعلقا بما ظنه العبد مصلحة لكن من الجائز أن يكون الله تعالى قد علم أنه لا مصلحة للمكلفين في القياس، وأنه مضربهم على خلاف مظنونهم، فلا يكون العقل موجبا للقياس، وعلى تسليم ان العقل موجب للقياس مطلقا فيمكن تقييده بما إذا لم يمكن إثبات الحكم في الفرع إلا بالقياس، أما إذا أمكن إثباته بغير القياس كاثباته بطريق العموم كما تقدم في الرد على الشبهة الأولى، فلا يكون العقل موجبا للقياس .

وأما الشبهة الثالثة فقد ردت بأن قياس العلل الشرعية على العلل العقلية قياس فاسد، فهو خطأ، لأنه قياس مع وجود الفارق، فأن العلل العقلية مؤثرة في معلولها بذاتها بخلاف العلل الشرعية فانها أمارات وعلامات على الأحكام، وليست بمؤثرة بتاتا، لأن منها ما لا يناسب، والمناسبة منها لا توجب الحكم لذاتها، بل يجوز أن يتخلف الحكم عنها، فيجوز أن لا يحرم المسكر، وأن لايجب الحد بالزنى ولا بالسرقة، وهكذا سائر العلل والأسباب الشرعية، واذا كانت العلل الشرعية منها المناسب ومنها غير المناسب، والمناسب منها لا تأثير له فلا يمكن للعقل أن يحكم بأنها توجب أحكاما تستدعي وجوب إعمال القياس للتوصل الى معرفتها .

المذهب الثالث، يقول أصحابه: إن العقل لايحكم في القياس باحالة ولا إيجاب لأنه في مظنة الجواز، واحتجوا لذلك بالأدلة الآتية :

1 — كل عاقل يدرك أنه يحسن من الشارع أن يقول: لايقضى القاضي وهو غضبان ، لأن الغضب مما يوجب الاضطراب في الرأي والفهم، فقيسوا على الغضب كل ما من شأنه أن يؤثر خللا في الرأي والفهم، كالجوع والعطش والاعياء المفرط وغيرها، وكذا إذا قال: حرمت عليكم شرب الخمر، وإذا غلب على ظنكم أن علة التحريم هي الشدة المطربة الصادة عن ذكر الله تعالى والمفضية إلى وقوع الفتن والعداوة والبغضاء لتغطيتها العقل، فقيسوا عليها كل ما في معناها نبيذا أو غيره، وإذا كان هذا مما يستحسن عقلا وروده من الشارع فلا يكون ممتنعا عقلا، بل هو في حكم الجائز، فيكون القياس جائزا .

2 — إن العاقل إذا صح نظره واستدلاله أمكن له التوصل بالأمارات المعلومة إلى المدلولات المجهولة، فمن يرى جدارا منشقا مائلا حكم بسقوطه وانهياره، ومن رأى غيما رطبا وهواء باردا حكم بنزول المطر، ومن رأى انسانا خارجا من بيت فيه قتيل وبيده سكين مخضبة بالدم حكم بكونه قاتلا، وهكذا، فالعاقل إذا رأى الشارع قد اثبت حكما في صورة من الصور وأدرك المعنى الذي يصلح أن يكون مناطا للحكم وعلامة على اثباته في تلك الصورة من غير أن يظهر له ما يبطله بعد البحث التام والتحري والنظر، فانه يغلب على ظنه أن الحكم إنما ثبت في تلك الصورة لذلك المعنى، فاذا وجد ذلك الوصف في صورة أخرى غير الصورة المشخصة الوارد فيها النص ولم يظهر له ما يعارضه فانه يغلب على ظنه ثبوت حكم الشارع في تلك الصورة أيضا، ومهما غلب على ظنه حكم الله في تلك الصورة فمخالفته تكون سببا في انزال العقاب، وبذلك يتبين أنه يجوز لدى العقل التعبد بالقياس لما فيه من ترجيح فعل ظن أنه مصلحة مع دفع ما فيه من مفسدة .

3 — إن التعبد بالقياس يحقق مصلحة لا تحصل بدونه، وهي ثواب المجتهد على اجتهاده وكده، وإعمال فكره بالبحث في استخراج علة الحكم المنصوص عليه، لتعديته إلى محل آخر، فقد قال عليه الصلاة والسلام: ثوابك على قدر نصبك، فلعل الله تعالى قد رد عباده إلى القياس لطفا بهم ليتحملوا كلفة الاجتهاد وكد القلب والعقل في الاستنباط، ولينالوا الخيرات

الجزيلة، فقد قال الله تعالى: (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) وتجشم القلب بالفكر والنظر، لايتقاعد عن تجشم البدن بالعبادات، وما يكون طريقا إلى تحصيل مصلحة المكلف ودفع الضرر عنه، فالعقل لا يحيله بل يجوزه .

4 — إن الشارع إذا نص على حكم وعلقه على علة ثم وجدت العلة فى غير محل الحكم الذى ورد فيه النص، فحمل النظير على النظير بحمل الشبيه على الشبيه لاثبات حكم الأصل والعمل به في الفرع، لايلزم منه محال لذاته ولا لخارج، فيكون القياس جائزا عقلا .

هذه أهم الأدلة التى احتج بها من قالوا: إن القياس جائز عقلا، وقد بحث فيها من ذهبوا إلى القول بامتناعه وإحالته، أو بلزومه ووجوبه، فاوردوا عليها نقوضا واعتراضات .

أما النقوض، فقد أوردوا منها صورا :

1 — إن قول الشاهد الواحد، وكذا العبيد والنساء في الحقوق المالية والدماء والفروج، وكذا الفساق، يغلب على ظن القاضى صدقهم، ومع ذلك لايجوز الحكم بشهادتهم .

2 — إن مدعى الرسالة والنبوة إذا غلب على الظن صدقه من غير دلالة المعجزة على صدقه، لايجوز اتباعه والانقياد إلى قوله .

3 — إن المصالح المرسلة، وإن غلب على الظن مراعاتها، إلا أنه لا يجوز العمل بها.

4 — إنه لو اشتبهت رضيعة بعشر أجنبيات، أو ميتة بعشر مذكيات فلا يجوز مد اليد إلى واحدة منها، مع أنه يغلب على الظن انها ليست الرضيعة ولا الميتة لأن الواحدة بالنسبة إلى العشر نادرة، فقد وجد المنع مع الندرة والمرجوحية القوية .

وقد ردت هذه النقوض كلها بأن العقل يجوز ورود التعبد بكل ما هو مغلب على الظن، غير أنه لما ورد التعبد من الشارع بامتناع العمل به فى الصور المذكورة وغيرها، فما ذاك إلا لمانع الشرع، لا لعدم الجواز العقلى .

وأما اعتراضاتهم على هذه الأدلة المثبتة للجواز العقلى فقد أوردوها فى الشبه التى تمسكوا بها لاحالة القياس أو لوجوبه، وقد تقدم ذكر بعضها وإبطالها عند الكلام على مذهبي الاحالة والوجوب، فلا داعى إلى إعادتها .

والمعتمد المختار من هذه المذاهب الثلاثة هو المذهب الأخير الذى يقول : إن القياس جائز عقلا، لما تقدم من الأدلة، وهو الذى جرى عليه الصحابة والتابعون ومن بعدهم ، وبه قال الأيمة الأربعة: الشافعي وأبو حنيفة ومالك ، وأحمد بن حنبل وأكثر الفقهاء والمتكلمين .

اختلاف المجيزين للقياس عقلا : المجيزون للقياس عقلا ، قد اختلفوا فى وقوعه فافترقوا أولا إلى فرقتين : فرقة قليلة تنكر وروده ووقوعه، والجمهور على وروده ووقوعه. وكلتا الفرقتين اختلفت وافترقت أيضا، بحسب التفاصيل والمآخذ التى اعتمدوها .

أما الفرقة التى تنكر وقوع القياس شرعا، بعد إقرارها بجوازه عقلا، فمنهم من قال : ان القياس لم يرد فى الشرع، وعليه فلا يجب على المكلفين القيام به، ومنهم من قال : إن السمع ورد بمنع القياس وإنكاره، وعليه فلا يجوز لهم إعمال القياس. وقال بهذا المذهب داود بن على الأصفهانى الظاهرى والقاشانى و النهروانى وغيرهم، ولم يقضوا بورود ذلك الا فيما كانت علته منصوصة أو مومأ إليها .

شبه هذه الفرقة : أصحاب هذه الفرقة، سواء الذين أنكروا ورود القياس فى الشرع أو الذين ادعوا ورود السمع بمنعه، قد احتجوا لما ذهبوا إليه بالشبه الآتية من الكتاب والسنة واجماع الصحابة واجماع العترة النبوية :

أما الكتاب فآيات: منها قوله تعالى : (يايها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله) والحكم بالقياس تقدم بين يدى الله ورسوله، لأنه حكم بغير قوليهما ، ومنها قوله تعالى : (وأن احكم بينهم بما أنزل الله) والحكم بالقياس حكم بغير ما أنزل الله . وقوله : (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله) وقوله: (فان تنازعتم فى شيء فردوه الى الله والرسول) والحكم بالقياس ليس حكما لله ولا مردودا اليه ولا الى رسوله. وقوله: (ما فرطنا فى الكتاب من شيء) وقوله : (و لا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين) وذلك يدل على أنه لا حاجة الى القياس. ومنها قوله تعالى : (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) وقوله: (ولا تقف ما ليس لك به علم) والقول بالقياس قول بغير علم. ومنها قوله تعالى: (وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا) وقوله: (إن بعض الظن اثم) والقياس لا يفيد الا الظن فلا يعتمد عليه فى التشريع .

وأما السنة فمنها ما رواه عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم، أنه قال: ستفترق أمتى فرقا أعظمها فتنة الذين يقيسون الأمور بالرأى، ومنها ما رواه أبو هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله تعالى وبرهة بسنة رسول الله وبرهة بالرأى، فاذا فعلوا ذلك ضلوا وأضلوا. وذلك كله يدل على أن القياس والعمل بالرأى ممنوع شرعا .

وأما إجماع الصحابة رضى الله عنهم فقد روى من ذلك ما يدل على إنكارهم للقياس وذمهم له، فقد قال أبو بكر لما سئل عن الكلالة : أي سماء تظلنى ، وأى أرض تقلنى اذا قلت فى كتاب الله برأيى. وقال عمر: اياكم وأصحاب الرأى، فانهم أعداء الدين أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا. وقال: إياكم والمكايلة، فسئل عن ذلك، فقال: المقايسة. وروى عن شريح أنه قال: كتب اليّ عمر: اقض بما فى كتاب الله، فان جاءك ما ليس فى كتاب الله ، فاقض بما فى سنة رسول الله ، فان جاءك ما ليس فى سنة رسول الله، فاقض بما أجمع عليه أهل العلم، فان لم تجد فلا عليك أن لا تقضى. وروى عن على أنه قال لعمر فى مسألة الجنين: إن اجتهدوا فقد أخطأوا، وإن لم يجتهدوا فقد غشبوك. وروى عن عثمان وعلى أنهما قالا: لو كان الدين بالقياس، لكان المسح على بطن الخف أولى من ظاهره. وروى عن ابن عباس أنه قال: إن الله تعالى قال لنبيه صلى الله عليه وسلم: وأن احكم بينهم بما أنزل الله، ولم يقل بما رأيت. ولو جعل لأحد أن يحكم برأيه لجعل ذلك للرسول. وقال: إياكم والمقاييس، فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس . وقال: إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم فى دينه برأيه. وروى عن ابن عمر أنه قال: السنة ما سنه رسول الله، لا تجعلوا الرأى سنة. وقال: ان قوما يفتون بآرائهم، لو نزل القرآن لنزل بخلاف ما يفتون. وقال: اتهموا الرأى على الدين ، فانه منا تكلف وظن، وان الظن لا يغنى من الحق شيئا. وروى عن ابن مسعود أنه قال : إذا قلتم فى دينكم بالقياس، أحللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما حلل الله . وقال : قراؤكم صلحاؤكم، يذهبون ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون ما لم يكن بما كان. وقالت عائشة: أخبروا زيد بن أرقم أنه احبط جهاده مع رسول الله بفتواه بالرأى فى مسألة العينة.

وقد أنكر التابعون ذلك أيضا حتى قال الشعبى: ما أخبروك عن أصحاب محمد فاقبله وما أخبروك عن رأيهم فالقه فى الحش، إن السنة لم توضع بالمقاييس. وقال مسروق بن الأجدع: لا أقيس شيئا بشيء أخاف أن تزل قدم بعد ثبوتها. وكان ابن سيرين يذم المقاييس، ويقول : أول من قاس إبليس .

فهذا إنكار للقياس وذم له من بعض الصحابة والتابعين من غير انكار الباقين عليهم شيئا من ذلك، فيكون ذلك إجماعا منهم على إنكار القياس، وترك العمل به وأن الله لم يتعبد به عباده .

وأما أهل العترة النبويـــة فقد اجمعوا على إنكار القياس والتعبد به كالصادق والباقر وغيرهما، وإذا ثبت إجماعهم على انكاره، فلا يجوز العمل به ولا الاحتجاج به .

رد هذه الشبه . قـد رد الجمهـور جميع الشبه التى أوردها المنكرون للقـياس والصائرون إلى حظره .

أما شبه الكتاب فقد ردت بما ياتى :

ففيما يرجع إلى الآية الآولى، إن القياس مما وقع التعبد به من الله ورسوله، ومما وقع الاجماع على التكليف به، وعليه فالعمل بالقياس هو امتثال لما أمر به الشرع ، وليس تقديما بين يدى الله ورسوله .

وفيما يرجع إلى الثانية، فالحكم بما هو مستنبط من المنزل حكم بالمنزل، لأن الأحكام الشرعية منها ما يستفاد من دلالة اللفظ، ومنها ما يستفـاد من دلالـة المعنـى ، وهـو الاستنباط والقياس .

وفيما يرجع إلى الثالثة والرابعة، فالعمل بما يستنبط من قول الله وقول الرسول من طريق القياس هو حكم من الله ورد اليه و إلى رسوله وليس حكما لغيره ولا ردا الى غيرهما، لأن القياس والاستنباط مما ورد الأمر به كتابا وسنة وإجماعا .

وفيما يرجع إلى الخامسة والسادسة، إن كتاب الله تعالى، لم يبين فيه كل شيء بالدلالة اللفظية ، اذ لم تبين فيه كثير من القضايا ، كمسألة الجد والاخوة والعول والمبتوتة وأنت علىّ حرام، وغيرها من القضايا التي وقع فيها اجتهاد الصحابة من طريق القياس ، لأنها يجب أن لا تخلو من حكم الله تعالى، وعليه فيكون المراد من كون الكتاب اشتمل على جميع الأحكام ، أن بعض الأحكام بينت فيه بالدلالة اللفظية من غير واسطة وبعضها بواسطـة الاستنباط منه ، فيصدق عليه قوله تعالى : (ما فرطنا فى الكتاب من شيء) وقوله: (ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين) فكل شيء فى الكتاب إلا أن بعضه يعلم من لفظه، وبعضه يوخذ من معناه، فحكم المقيس عليه موجود فى الكتاب لفظا وحكم المقيس موجود فيه معنى. وعليه فالعمل بالقياس تعظيم لشأن الكتاب حيث اعتبر نظمه ولفظه فى المقيس عليه ، واعتبر معناه فى المقيس .

وفيما يرجع إلى الآيات : 7ـ8ـ9ـ10، فانها كلها تتفق فى معنى واحد وهو النهى عن الحكم بغير علم اعتمادا على الظن، وقد رد الا حتجاج بها من وجوه :

1 ـ إن النهى عن الحكم بغير علم وذم الحكم بالظن ، محله فيما يمكن فيه الوصول إلى اليقين، أو كان مما يطلب فيه الجزم والقطع، كعقائد التوحيد .

2 ـ إن الحكم بالظن من طريق القياس فى الأحكام التشريعية واجـب بالاجماع ، فيصير حكم القياس وجوب العمل به وإن كان ظنيا ، بل بناء على الاجماع القاطع على وجوب اتباع الظن فى الأحكام الشرعية، فان حكم القياس يصبح من المقطوع به، ويجب العمل بمقتضاه.

3 ـ إن دلالات الكتاب والسنة على الأحكام الشرعية ، غالبها ظنى ، فلو تحتم فيها العلم واليقين ، لتعطلت جل الأحكام، مع أن الاجماع منعقد فيها على الاكتفاء بالظن ووجوب الحكم به فى التشريع ، فيكون القياس كذلك ، لأن الظن كاف فى العمل فيكون مامورا به شرعا .

وأما ما ذكروه من السنة التى أوردوها فى هذا الموضوع فقد ردت بأن المراد بها الرأى الباطل المخالف للنص، بدليل قوله عليه الصلاة والسلام: أعظمها فتنة على أمتى قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال، وقوله : تعمل هذه الأمة برهة بكتاب

تعالى، وبرهة بسنة رسول الله وبرهة بالرأى. فالـــرأى المذموم هـــو ما كـــان مخالفـــا للنصوص القاطعة .

وأيضا يجب حمل جميع ما ورد فى ذلك على الرأى الباطل جمعا بين الأدلة لما سيأتى من النصوص القاطعة كتابا وسنة وإجماعا القاضية باستعمال الرأى والقياس .

وأما الشبه التى أوردوها عـــن الصحابة فى ذم الرأى والقياس، فقد ردت بأن جميع ما روى عن الصحابة فى ذلك من ذم الرأى والتبرى منه، محمول على الرأى الباطل جمعا بين الأدلة، فقول سيدنا أبى بكر محمول على قوله بالرأى فى تفسير القرآن، وقول عمر فـــى ذم أصحاب الرأى محمول على ترك الأحاديـــث وحفظ ما وجد منها، وكذا تحذيره من المكايلة التى هى المقايسة فالمراد بذلك ما كان منها باطلا مخالفا للنصوص القاطعة .

وعلى هذا يجب حمل جميع ما ورد عن الصحابة فى ذم القياس، والتحذير من الـــرأى جمعا بين الأدلة القاطعة التى تثبت القياس، لأن القياس مما ثبت بالتواتر عن الصحابة ووقع الاجماع عليه، فما وقع ذمه من القياس، يجـب حمله على القياس الفاسد، وما وقع العمل به والاجماع عليه، يجب حمله على القياس الصحيح.

وعليه فالاجماع من الصحابة على ذم القياس والتحذير من الرأى، يجب حمله على ما كان منه فاسدا .

وأما شبهة إجماع العترة على ذم القياس حسب نقل الشيعة الامامية فقد ردت بـــأن الزيدية من الشيعة قد نقلوا اجماع العترة على العمل بالقياس، وعليه فلا إجماع على ذمه من العترة، وعلى فرض إثبات إجماع العترة، فقد تقدم فى الاجماع أن إجماع العترة ليس بحجة .

وبهذا التفصيل تبطل جميع الشبـــه التى أوردها المنكرون لورود القياس شرعا .

والمعتمد من هذا الخلاف، ما عليه السلف والخلف من الصحابة والتابعين ومـــن بعدهم، وبه قال الأيمة: الشافعى وأبو حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل وجمهور الفقهاء والمتكلمين من أن القياس جائز عقلا وواقع شرعا، واستدلوا لذلك بالعقل والنقل .

أما العقل فالمجتهد إذا غلب على ظنه أن الحكم فى الأصل معلل بعلة مخصوصة، ثم وجد تلك العلة بعينها فى الفرع، فيحصل له بالضرورة ظن ثبوت ذلك الحكم فى الفـــرع، وحصول الظـــن بالشىء مستلزم لحصول الوهم بنقيضه، وحينئذ لا يمكنه أن يعمل بالظن الراجح والوهم المرجوح معا، لاستلزامه الجمع بين النقيضين، ولا أن يترك العمل بهما معـــا لاستلزامه ارتفاع النقيضين، ولا أن يعمل بالوهم المرجوح دون الظن الراجح لأن العمل بالمرجوح مع وجود الراجح ممتنع شرعا وعقلا، فتعين العمل بالظن الراجح، ولا معنى لوجوب العمل بالقياس إلا ذاك .

وأما النقل فالكتاب والسنة والاجماع .

أولا ـــ الكتاب، قال الله تعالى : (فاعتبروا يأولى الأبصار) الاعتبار مأخوذ مـــن العبور، وهو المجاوزة من محل إلى آخر . يقال عبر عليه وعبر النهر اذا جاز عليه أو جاوزه، ويقال معبر لموضع المجاوزة، كما يقال معبر لآلة الجواز كالسفينة، ويقال العبرة للدمعة التى جاوزت الجفن، ويقال عبر الرؤيا، أى جاوزها إلى ما يلازمها، فيكون المراد من الاعتبار فى الآية العبور من الشىء إلى نظيره إذا شاركه فى المعنى، فهو انتقال من شىء إلى غيره، وذلك متحقق فى القياس، حيث إن فيه نقل الحكم من الأصل إلى الفرع . ولهذا قال ابن عباس فى الأسنان : أعتبر حكمها بالأصابع فى أن ديتها متساوية، فأطلق الاعتبار وأراد به نقل حكـــم الأصابع الى الأسنان، والأصل فى الاطلاق الحقيقة، وإذا كان الاعتبار هو القياس، فيكون

مأمورا به شرعا بدليل الأمر بالاعتبار في الآية، وسواء حمل الأمر في الآيـــة على الوجوب أو الندب فان العمل بالقياس يكون مشروعا قطعا .

وجميع التشكيكات التي وردت على الآية في دلالتها على مشروعية القياس قد ردت بما لا مطعن فيه، إذ الأمر، سواء حمل على الوجوب أو الندب، فانه يقتضي التشريع ، وحمل الاعتبار على الاتعاض، يستلزم الانتقال من شيء إلى لازمه، وذلك متضمن للقياس ، وأيضا فان الاعتبار ليس من الاتعاض، وانما يستلزمه بدليل أنـــه يقال: اعتبر فلان فاتعض ولو كان الاعتبار هو الاتعاض ، لما حسن هذا الترتيب ، لأن ترتيب الشيء على نفسه ممتنع عقلا .

وقال تعالى: (ولو ردوه الى الرسول والى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونـــه منهم) والمراد بأولي الأمر ، العلماء ، والاستنباط هو القياس مأخوذ من استنباط المــاء اذا استخرج من معدنه ومنبعه .

ثانيا ــــ السنة ، فقد وردت في ذلك أحاديث كثيرة منها :

1 ــــ ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم حين بعث معاذا قاضيا إلى اليمن ، فقال له : بم تحكم؟ قال بكتاب الله، قال : فان لم تجد؟ قال: فبسنة رسول الله، قال: فان لم تجد؟ قال : أجتهد رأيـي . فأقـره الرسـول صلى الله عليه وسلم على ذلك، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله. واجتهاد الرأي هو القياس، وهـذا الحديث تلقته الأمة بالقبول، ولم يظهر فيه أحد طعنا أو انكارا، لذلك لا يقدح فيه كونه مرسلا.

2 ــــ ما روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال لمعاذ وأبـي موسى الأشعـــري لما أنفذهما الى اليمن: بم تقضيان ؟ فقالا : ان لـم نجد الحكم في الكتاب ولا السنة قسنا الأمـــر بالأمر، فما كان أقرب إلى الحق عملنا به، فصرحا بالعمل بالقياس، والنبي صلى الله عليه وسلم أقرهما عليه فكان حجة .

3 ــــ ما روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال لابن مسعود : اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما، فاذا لم تجد الحكم فيهما اجتهد رأيك. واجتهاد الرأي هو القياس .

4 ــــ ما روى عن ابن عباس من أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقالت: إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت أفأحج عنها؟ قال: نعم حجي عنها أرأيت لو كان على أمك دين اكنت قاضية ، اقضوا الله فالله أحق بالوفاء . ووجه دلالتـــه على القياس، أن فيه تنبيها على قياس دين الله تعالى على دين العباد في وجوب القضاء ونفعـه ، وذلك هو القياس .

5 ــ ما روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال لأم سلمة ــ وقد سئلت عن قبلة الصائم: هل أخبرته أني أقبل وانا صائم. دل الحديث على قياس غيره عليه. وفي رواية أنه قال لعمر حين تردد في قبلة الصائم: أرأيت لو تمضمضت أكان عليك جناح؟ فقال لا. فقال: فلم إذا. فشبه مقدمة الوقاع بمقدمة الشرب لكنه ليس بصريح في القياس .

6 ــ ما روى أنه عليه الصلاة والسلام أمر سعد بن معاذ أن يحكم في بني قريظة برأيه وأمرهم بالنزول على حكمه، فأمر بقتلهم وسبي نسائهم ، فقال عليه الصلاة والسلام : لقد وافق حكمه حكم الله .

7 ــــ ما روى أنه عليه الصلاة والسلام. قال: لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها. فحكم بتحريم ثمنها باعتبار تحريم أكلها .

8 ــــ قوله صلى الله عليه وسلم: إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجروإن أصاب فله أجران.

ومما يعتبر من القياس أيضا جميع الأحكام التي رويت عن الرسول وعللها بعلل، لأن التعليل موجب لاتباع العلة أينما كانت وذلك هو القياس، ومنه :

1 ــ قوله صلى الله عليه وسلم: كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل الدافة فادخروها والدافة القافلة .

2 ــ قوله صلى الله عليه وسلم: كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألافزوروها فانهـــا تذكركم بالآخرة .

3 ــ قوله عليه الصلاة والسلام لما سئل عن بيع الرطب بالتمر: أينقص الرطب إذا يبس؟ فقالوا: نعم. فقال : فلا اذا .

4 ــ قوله في حق محرم وقصته نــاقته: لاتخمروا رأسه ، ولا تقربوه طيبا ، فانه يحشر يوم القيامة ملبيا .

5 ــ قوله صلى الله عليه وسلم، في حق شهداء أحد: زملوهم بكلومهم ودمائهم ، فانهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دما اللون لون الدم، والريح ريح المسك .

6 ــ قوله صلى الله عليه وسلم، في الهرة: إنها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات .

7 ــ قوله في الصيد: فان وقع في الماء فلا تاكل منه، لعل الماء أعان على قتله .

إلى غير ذلك مما ورد فيه عن الرسول عليه الصلاة والسلام تعليل الحكم المقتضـــي لاتباع العلة أينما كانت ، وذلك هو القياس .

ثالثا ــ الاجماع. وهو أقوى الحجج في هذا الموضوع، فان الصحابة قد أجمعوا على الحكم بالرأى والاجتهاد في كل الحوادث التي وقعت لهم ولم يجدوا فيها نصا، وذلك مما تواتر الى من بعدهم تواترا لا شك فيه، وذلك فيوقائع كثيرة، منها:

1 ــ اجماع الصحابة على امامة أبى بكر رضى الله عنه بالاجتهاد، لعدم وجود النص وقد ثبت قطعا بطلان دعوى النص عليه وعلى على والعباس، إذ لو كان هناك نص، لنقـــل ولتمسك به المنصوص عليه، ولا يبقى للمشورة مجال، حتى أن عمر ألقى الشورى بين ستة، وفيهم على رضى الله عنه، فلو كان منصوصا عليه، لما تردد بينه وبين غيره، ولذلك قالوا في إمامة أبى بكر: لقد رضيه رسول الله لديننا ، أفلا نرضاه لدنيانا فقاسوا الامامة العظمى على امامة الصلاة .

2 ــ قياسهم العهد على عقد البيعة، إذ ورد في الأخبار عقد الامامة بالبيعة، فقد عهد أبو بكر إلى عمر خاصة، ولم يرد فيه نص، وانما قاسوا تعيين الامام بالعهد على تعيينه بعقد البيعة، فقد كتب أبو بكر: هذا ما عهد به أبو بكر. ولم يعترض عليه أحد بل أجمعوا عليه .

3 ــ رجوعهم إلى اجتهاد أبى بكر ورأيه في قتال مانعى الزكاة، حتى قال عمر: فكيف نقاتلهم، وقد قال عليه الصلاة والسلام: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لاإله الا الله فاذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها. فقال أبو بكر: ألم يقل: الا بحقها فمن حقهـــا إيتاء الزكاة، كما أن من حقها اقام الصلاة، فلا أفرق بين ما جمع الله، والله لو منعونى عقالا مما أعطوا النبى عليه الصلاة والسلام، لقاتلتهم عليه. والممتنعون من الزكاة هم بنو حنيفة ، جاءوا إلى أبى بكر رضى الله عنه متمسكين بدليل أصحاب الظاهر في اتباع النص وقالوا: إنما أمر النبى عليه الصلاة والسلام بأخذ الصدقات، لأن صلاته كانت سكنا لنا، وصلاتك ليست بسكن لنا، إذ قال الله تعالى: (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصـــل عليهم إن

صلواتك سكن لهم) فأوجبوا تخصيص الحكم بمحل النص، ولكن أبا بكر والصحابة قاسوا خليفة الرسول على الرسول، إذ الرسول انما كان يأخذ الصدقة للفقراء لالحق نفسه، والخليفة نائب عن الرسول في استيفاء الحقوق .

4 ــ إجماعهم على الاجتهاد في مسألة الجد والاخوة على وجوه مختلفة مع قطعهم بأنه لا نص فيها .

هذه بعض المسائل التي أجمعوا على الاجتهاد واستعمال الرأي فيهــا، واستعمال الرأي هو القياس .

اما ما نقل من أخبارهم التي تدل على قولهم بالرأي فلا يحصرها حد ولا عد، منها:

1 ــ قول أبي بكر لما سئل عن الكلالة: أقول برأيي فـإن يكن صوابا فمن الله ، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان. والكلالة من عدا الوالد والولد.

2 ــ إن أبا بكر ورث أم الأم دون أم الأب، فقال له بعض الأنصار: لقد ورثت امرأة في ميت، لو كانت هي الميتة لم يرثها، وتركت امرأة لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت، فرجع إلى التشريك بينهما في السدس .

3 ــ حكم أبي بكر بالرأي أيضا في التسوية في العطاء، فقال عمر: لانجعل من ترك دياره وأمواله مهاجرا إلى النبي عليه الصلاة والسلام كمن دخل الاسلام كرها. فقال أبو بكر : إنما أسلموا وأجورهم على الله، وانما الدنيا بلاغ. ولما انتهت الخلافة إلى عمر فرق بينهم ووزعها على تفاوت درجاتهم. أما اجتهاد أبي بكر، فكان باعتبار ان العطاء ليس جزاء على طاعتهم، فلا يختلف باختلافها، وأما اجتهاد عمر، فانه باعتبار أنه لولا الاسلام لما استحقوا العطــاء ، فيجوز أن يختلفوا، ولذلك تجعل معيشة العالم أوسع من معيشة الجاهل .

4 ــ قول عمر رضي الله عنه: أقضي في الجد برأيي وأقول فيه برأيي، وقضى فيه بآراء مختلفة .

5 ــ ما روى عنه أنه كتب إلى أبي موسى الأشعري: أعرف الأشباه والأمثال، ثم قس الأمور برأيك .

6 ــ إنه لما سمع حديث الجنين قال: لولا هذا لقضينا فيه برأينا .

7 ــ إنه لما قيل له في مسألة المشتركة : هب أن أبانا كان حمارا ، ألسنــا من ام واحدة؟ شرك بينهم بهذا الرأي .

8 ــ إنه لما قيل لعمر: ان سمرة أخذ من تجار اليهود الخمر في العشور، وخللها وباعها، قال: قاتل الله سمرة. أما علم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: لعــن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها. فقاس عمر الخمر على الشحم حيث اعتبر تحريمها تحريما لثمنها .

9 ــ قول عثمان لعمر في واقعة: إن تتبع رأيك فرأيك أسد، وإن تتبع راى من قبلك فنعم الرأي كان، ولو كان في المسألة دليل قاطع على أحدهما، لما جاز تصويبهما جميعا .

10 ــ ما روى عن عثمان من أنه ورث المبتوتة في مرض الموت بالرأي لعدم وجود النص .

11 ــ قول علي رضي الله عنه في حديث شارب الخمر: إنه اذا شرب سكر، واذا سكر هذى واذا هذى افترى، فحدوه حد المفترين. قاس شارب الخمر على القاذف، لأن السكر مظنة القذف التفاتا الى أن الشرع قد ينـزل مظنة الشيء منزلة وجوده، كما أن النوم منزل منزلة الحدث، والوطء منزل منزلة شغل الرحم حقيقة في ايجاب العدة، إلى غير ذلك من النظائر.

12 ــ ان عمر كا نيشك في قود القتيل الذى اشترك فى قتله سبعة، فقال له على: يأمير المومنين، أرأيت لو أن نفرا اشتركوا فى سرقة أكنت تقطعهم؟ قال: نعم. قال فكذلك فهو قياس للقتل على السرقة :

13 ــ قول على فى المرأة التى أجهضت بفزعها لما أرسل اليها عمر: أما المأثم فارجو أن يكون منحطا عنك، وأرى عليك الدية. فقال له عمر: عزمت عليك أن لاتبرح حتى تضربها على بنى عدى يعنى قومه. أما عثمان وعبد الرحمن بن عوف، فقد قالا له: لاشيء عليك، انما أنت مؤدب فقاساه على المؤدب، وأما على فقد قاسه على قاتل الخطأ، فأوجب عليه الدية .

14 ــ قول ابن عباس، لما ورث زيد ثلث ما بقى فى مسألة زوج وأبوين: أين وجدت فى كتاب الله ثلث ما بقى؟ فقال له زيد: أقول برأيى وتقول برأيك .

15 ــ انه كان يوصى من يلى القضاء بالرأى ويقول: لاضير فى القضاء بالكتاب والسنة وقضايا الصالحين، فان لم تجد شيئا من ذلك فاجتهد رأيك .

الى غير ذلك من القضايا المشهورة والوقائع التى لاتنحصر، مما يدل على أن الصحابة مثلوا الوقائع بنظائرها، وشبهوها بأمثالها، وردوا بعضها الى بعض فى أحكامها ، وما من مفت من أهل النظر والاجتهاد الا وقد قال بالرأى والقياس، ومن لم يقل به فلأن غيره أغناه عـــن الاجتهاد، ولم يعترض عليهم فى الرأى، فانعقد بذلك اجماع قاطع على جواز القول بالرأى ، ومن لم يوجد منه الحكم بذلك لم يوجد منه فى ذلك انكار، فكان اجماعا سكوتيا، وهو حجة مغلبة على الظن، لأن الظن الراجح يجب العمل به فى الأحكام الشرعية، اذ لاسبيل الى الحكم بالموهوم المرجوح، ولا الى الغائهما معا حتى لاتتعطل الأحكام الشرعية، فتعين الحكم بالظن الراجح، كما تقدم فى الاجماع السكوتى .

ووجه الاستدلال بهذه المسائل التى اختلف فيها الصحابة فاجتهدوا فيها أنه لا يخلو الأمر، اما ان يكون فيها دليل قاطع ونص ثابت على حكم معين، أو لا يكـون . فان لم يكن فيها نص ــ وقد حكموا بما ليس بقاطع، فقد ثبت الاجتهاد بالاجماع، وان كان هناك نص فمحال اذ كان يجب على من عرف الدليل القاطع أن ينقله ولا يكتمه، ولو أظهره وكان قاطعـــا لما خالفه أحد، ولو خالفه لوجب تفسيقه وتأثيمه ونسبته الى البدعة والظلال ، ولوجب منعه من الفتوى ومنع العامة من تقليده، بل لو كان فى المسألة دليل قاطع لكان المخالف فاسقا، ولكان المحق بسكوته عن المخالف وترك دعوته الى الحق فاسقا ايضا، فيعم الفسق جميع الصحابة، بل يعم جميع الأمة، وذلك كله باطل ممتنع، لما تقدم من عصمة الأمة وامتناع اجتماعها على الضلال .

فثبت بهذا ان الصحابة قالوا بالرأى والقياس فى جميع الصور المتقدمة وغيرها، ولابد لهم فيها من مستند، والا كانت أحكامهم بمحض التشهى والتحكم فى دين الله من غير دليل ، وذلك ممتنع، ثم ان المستند يمتنع أن يكون نصا ، والا لأظهر كل واحد النص الذى اعتمد عليه اقامة لعذره وردا لغيره عن الخطأ الى الصواب، وأيضا فان العادة تحيل على الجمع الكثيـــر كتمان نص دعت الحاجة الى اظهاره فى محل الخلاف. وحيث لم ينقل فيها نص تعين أن يكون حكم الصحابة فيها انما هو بطريق القياس والاستنباط .

قطعية الأدلة النقلية على حجية القياس: الذى عليه الجمهور أن دلالة الأدلة السمعيـــة النقلية على حجية القياس قطعية، لما تقدم من الأدلة التى لاتقبل الطعن والتى تدل دلالة قاطعة على حجية القياس، ولم يخالف فى ذلك الا أبو الحسين البصرى حيث ادعى أن دلالة الأدلـــة السمعية على حجية القياس، انما هى ظنية .

غير أنه يحتمل أن يكون مراده بذلك أن الأدلة السمعية كتابا أو سنة ما عدا الاجماع، ان اعتبر كل واحد منها على حدة فانه لايفيد الا الظن، وأما ان اعتبرت من حيث مجموعها فانها تدل دلالة قاطعة على حجية القياس. لأنها بتعاضدها وتواطئها على استعمال الرأى والقياس قد اتفقت واتحدت فى الدلالة على معنى قطعى تواترى لا جدال فيه .

اذا فيكون الجمهور نظروا الى مجموع الأدلة، فقالوا: ان دلالتها على حجية القياس قطعية أما أبو الحسين فقد نظر الى كل دليل على حدته، ما عدا الاجماع، فقال : ان دلالة الأدلة السمعية على حجية القياس ظنية .

وأما الفرقة التى يقول أصحابها بجواز التعبد بالقياس عقلا وبوقوعه شرعا فقد اختلفوا أيضا، فمنهم من اعتبره عاما، ومنهم من خصصه ببعض الصور دون بعض، وهؤلاء اختلفوا أيضا باختلاف الصور والأحوال التى أجازوا فيها القياس أو منعوه، وهكذا تفرعت عن هذا المذهب أقوال متعددة :

الأول — للامام الشافعى رضى الله عنه، قال: ان القياس جائز فى كل الأحكام الشرعية، بمعنى أن كل حكم فى نفسه وعلى انفراده مع قطع النظر عن غيره، صالح لأن يثبت بالقياس بعد ادراك المعنى الذى شرع له الحكم فى المقيس عليه، فيجوز القياس فى جميع الأحكام الشرعية، سواء كانت حدودا أو كفارات أو تقديرات أو رخصا أو غيرها ، اذا توفرت فيها شروط القياس .

والدليل على ذلك أن جميع النصوص السمعية التى وقع الاحتجاج بها لجواز القياس قد جاءت عامة لاتخصيص فيها ومطلقة من غير تقييد .

وقد رد هذا المذهب بأن من الأحكام ما لايدرك فيه مناط الحكم كضرب الدية على العاقلة ونحو ذلك، لأن القياس فرع تعقل علة حكم الأصل وتعديتها الى الفرع ، وما لاتعقل علته فاثباته بالقياس يكون ممتنعا، وعليه فيكون هذا القول ضعيفا .

الثانى — لأحمد بن حنبل والنظام والقاشانى والنهروانى وأبى بكر الرازى وأبى الحسين البصرى، قالوا: القياس انما يجوز فيما اذا ورد من الشارع التنصيص فيه على علة الحكم، أو الايماء اليها، أو اذا كان الفرع أولى بالحكم من الأصل، كقياس الضرب على التأفيف فى التحريم بجامع الايذاء فى كل، فقصروا جواز القياس على هذه الأحوال دون غيرها .

واستدلوا لذلك بأن التنصيص على العلة يعتبر بمثابة الأمر بالقياس سواء فى جانب الفعل، نحو أكرم خالدا لعلمه، أو فى جانب الترك، نحو تحرم الخمر لاسكارها، حيث قالوا: انه لافائدة لذكر العلة الا الأمر بالقياس حتى لو لم يرد التعبد به، وفى حكمه الايماء الى العلة، أو اذا كان المسكوت عنه أولى بالحكم، وهكذا قصروا التعبد بالقياس على هذه الأحوال .

الا أن أبا عبد الله البصرى فصل بين الفعل والترك، فاعتبر ذكر العلة فى جانب الترك أمرا بالقياس دون الفعل، لأن العلة فى الترك هى المفسدة، ولايتحقق انتفاؤها الا بالامتناع عن كل فرد مما تصدق عليه العلة، بخلاف الفعل، فان العلة فيه هى المصلحة، ويحصل الغرض منها بحصول فرد منها .

ورد هذا المذهب بأن التنصيص على العلة ليس الغرض منه الأمر بالقياس والتعبد به بل فائدته بيان مدرك الحكم ليكون أوقع فى النفس .

الثالث — لداود الظاهرى، قال: انما يجوز القياس الجلى الصادق بالأولى والمساوى دون الخفى، فقصر جواز القياس على الجلى ومنعه فى الخفى .

الرابع — لأبى حنيفة، قال: يجوز القياس، ولكن قصره على غير الحدود والكفارات

والتقديرات والرخص، حيث استدل لذلك بأن هذه الأمور لايدرك فيها المعنى الذى يكون مناطا للحكم .

ورد بأن المعنى قد أدرك في بعضها، وذلك كاف في النقض، فيجرى القياس فى الجميع وذلك كقياس النباش على السارق في وجوب القطع بجامع أخذ مال الغير من حرز مثله خفية، وكقياس القاتل عمدا على القاتل خطأ في وجوب الكفارة بجامع القتل بغير حق ، وكقياس غير الحجر عليه في جواز الاستنجاء به الذى هو رخصة بجامع الجامد الطاهر القالع، وكقياس نفقة الزوجة على الكفارة في تقديرها على الموسر بمدين، كما فى فدية الحج، وعلى المعسر بمد، كما فى كفارة الوقاع، بجامع أن كلا منهما مال يجب بالشرع ويستقر فى الذمة، والقياس وان دل على أصل التقدير الا أن أصل التفاوت مستفاد من قوله تعالى: (لينفق ذو سعة من سعته)

الخامس — لأبى زيد الدبوسى وأصحاب أبى حنيفة، قالوا: يجوز القياس والتعبد به، الا أنهم قصروه على غير الأسباب والشروط والموانع، حيث منعوه فى الأسباب والشروط والموانع محتجين لذلك بأن اجراء القياس فيها يخرجها عن طبيعتها من كونها سببا أو شرطا أو مانعا، اذ يكون السبب والشرط والمانع هو المعنى المشترك بين الأصل والفرع، لاخصوص المقيس عليه أو المقيس، فالمقيس عليه الذى هو سبب منصوص عليه اذا قيس عليه آخر بجامع مشترك بينهما الذى هو العلة فى كون ذلك السبب المنصوص عليه سببا موجبا للحكم، كان ذلك الجامع هو السبب الموجب للحكم دون المقيس عليه أو المقيس بخصوصه، فيبطل كون المقيس عليه أو المقيس سببا للحكم، لأن السبب حينئذ يصير هو القدر المشترك بينهما وبهذا لايبقى السبب سببا ولا الشرط شرطا ولا المانع مانعا، وهو تناقض ظاهر، وكل ما يؤدى الى التناقض محال باطل .

مثال القياس فى السبب قياس اللواط على الزنى فى وجوب الحد بجامع ايلاج فرج فى فرج محرم شرعا مشتهى طبعا، ومثال الشرط قياس الغسل على الوضوء فى توقف الصلاة عليه، فيكون الغسل شرطا فى الصلاة كالوضوء، ومثال المانع قياس النفاس على الحيض فى ترك الصلاة، فكما أن الحيض مانع من الصلاة كذلك النفاس .

ورد هذا القول بأن القياس لايخرجها عن أصلها من كونها أسباباوشروطا وموانع ، اذ الجامع الذى هو المعنى المشترك بينها كما أنه علة فى اعتبارها أسبابا وشروطا وموانع ، كذلك هو علة فى ترتب الأحكام عليها، فبذلك المشترك اعتبرت تلك الأمور أسبابا وشروطا وموانع، وهو الذى من أجلها ترتب الحكم عليها، فالزنى انما كان سببا لاقامة الحد على الزانى لعلة الايلاج، فقيس عليه اللواط للايلاج أيضا، اذ هو الجامع بينهما، وباعتبار هذا الجامع ترتب الحكم عليهما. وبهذا يتضح أن القياس على الأسباب و الشروط والموانع لا يخرجها عن أصلها .

السادس — لابن عبدان، لقد أنكر ابن عبدان القياس ومنع التعبد به ولم يجزه الا فى حال الاضطرار اليه، كما اذا وقعت حادثة ولم يوجد فيها نص، فيجوز القياس فى هذه الحالة، أما مالم يقع فلا يجوز التعرض له لعدم فائدته .

ورد بأن فائدته التهيؤ والاستعداد لتطبيقه والعمل به عند حدوث الواقعة .

السابع — للجبائى والكرخى وغيرهما ، فقد أنكروا اجراء القياس فى أصول العبادات وقصروه على غيرها، فنفوا جواز الصلاة بالايماء بالحاجب قياسا على صلاة القاعد بجامع العجز، واستدلوا لذلك بأن الدواعى تتوفر على نقل أصول العبادات وما يتعلق بها، ولو كانت الصلاة بالايماء مشروعة لبينها الرسول ولنقلت الى الأمة بالتواتر، لتوفر الدواعى على نقلها كذلك ،

وعدم نقل الصلاة بالايماء بالحاجب التى هى من ذلك يدل على عدم جوازها، اذا فلا يثبت جوازها بالقياس .

ورد ذلك بأن عدم النقل لايدل على عدم الجواز .

الثامن ـ لقوم من الأصوليين، قالوا : يمنع القياس الجزئى الذى تدعو الحاجة الى مقتضاه أو الى خلافه اذا لم يرد من النبى بيان على مقتضاه .

مثال الجزئى الذى تدعو الحاجة الى وفقه صلاة الانسان على من مات من المسلمين فى مشارق الارض ومغاربها بعد أن غسلوا وكفنوا فى ذلك اليوم، فالقياس على الصلاة على شخص غائب معين، وهى صلاته صلى الله عليه وسلم على النجاشى، يقتضى جوازها،لأنها صلاة على غائب والحاجة داعيــة الى ذلك لنفع المصلى والمصلى عليهم، ولم يرد من النبى عليه الصلاة والسلام بيان لذلك .

ومثال ما تدعو الحاجة الى خلافه ضمان الدرك، وهو ضمان الثمن للمشترى ان خرج المبيع مستحقا أو معيبا أو ناقصا، فان قياس ضمان الدرك فى المنع على ضمان الديون قبــل ثبوتها يقتضى المنع من القياس، لأنه ضمان مالم يجب ، وعليه ابن سريج .

واحتجوا للأول بأن عموم الحاجة يغنى عن القياس، وللثانى بمعارضة عموم الحاجة له، فيجب أن تقدم على القياس .

ورد الأول بأن ورود القياس على وفق ما تدعو الحاجة اليه، لايلزم منه الا ضم دليل الى آخر، وذلك لامانع منه، كما رد الاحتجاج للثانى بأن القياس يقدم على عموم الحاجة فيمتنع ضمان الدرك .

والأصح من الخلاف فى صورة ما اذا كان القياس يقتضى خلاف ما تدعو الحاجة اليه ، تقديم عموم الحاجة على القياس الذى يقتضى المنع، وذلك اعتبارا لعموم الحاجة اليــه فى معاملة الغرباء وغيرهم، لكن بعد قبض الثمن الذى هو سبب الوجوب حيث يخرج المبيع مستحقا أو معيبا أو ناقصا .

التاسع ـــ لبعض الأصوليين، فانهم منعوا القياس فى العقليات وقصروه على غيرها وذهب أكثر المتكلمين الى جواز القياس فى العقليات، ويسمونه الحاق الغائب بالشاهد اذا تحقق فيها جامع عقلى، علة كان أو شرطا أو دليلا، فالعلة - وهى أقواها - كما يقال: عالمية الغائب وهو الله تعالى، معللة بالعلم، قياسا على الشاهد، وهو المخلوقات، والشرط كما يقال: العلم فى الغائب مشروط بالحياة، قياسا على الشاهد، والدليل كما يقال: الفعل المتقن المحكم يدل على قدرة الفاعل وعلمه فى الغائب، قياسا على الشاهد .

واستدل المانعون من القياس فى العقليات بأن العقل يغنى عن القياس فيها .

وهذا الدليل رده المجيزون للقياس فى العقليات بأنه لامانع من ضم دليل الى آخر .

العاشر ـــ لبعض الأصوليين أيضا قالوا: ان القياس يمتنع فى النفى الأصلى وقصروه على غيره، والمراد بالنفى الأصلى بقاء ما كان على ما كان قبل ورود الشرع، وهو ما يعبرون عنه بالبراءة الأصلية، فينتفى الحكم فيه لانتفاء دليله اذا لم يجده المجتهد بعد البحث عنه، فاذا وجـــدت حادثة تشبه الأولى فى عدم وجود دليل على الحكم فيها ، فلا تقاس الأخيـــرة على الأولى لهـــذا الشبه استغناء عن القياس بالنفى الأصلى وهو البراءة الأصلية .

ورد هذا الدليل بأنه لامانع من ضم دليل الى آخر تقوية له عند ما تدعو الحاجة الى ترجيحه على غيره .

الحادي عشر — قصر بعض الأصوليين القياس على غير الأمور العادية والخلقية التي ترجع الى العادة والخلقة، ومنعوه فيها، وذلك كأقل مدة الحيض أو النفاس أوالحمل حيث منعوا اثباتها بالقياس .

واحتجوا لذلك بأن المعنى لايدرك فيها ، فيجب الرجوع فى أقصر المدة وأطولها الى قول المخبر الصادق من ذوات الحيض، أو الى قول الشارع .

أما المجيزون فقد احتجوا لذلك بأن المعنى قد يدرك فيها فيجرى فيها القياس .

الثاني عشر — فى القياس على المنسوخ، منع جمهور الأصوليين القياس على المنسوخ محتجين لذلك بأن الوصف الجامع لم يعد له اعتبار شرعا بعد نسخ الحكم الذى ترتب عليه .

وذهب البعض منهم الى جواز القياس على منسوخ ، محتجين لذلك بأن نسخ حكم الأصل لا يقتضى نسخ حكم الفرع ، ومثلوه بقياس عصير قصب السكر مثلا فى حليته على حلية الخمر قبل نسخه، فحرمت الخمر ونسخت حليتها،وبقى عصير قصب السكر حلالا كما كان.

هذه جملة الأقوال التى تفرعت عن المذهب الذى قال بجواز القياس عقلا ووقوعه شرعا فبعضها قال بجوازه فى كل الأحكام، وبعضها خصصه ببعض القضايا دون بعض .

والصحيح أنه جائز وحجة، لكن لا فى كل الأحكام، لأن منها ما لا يدرك مناط الحكم فيه كوجوب الدية على العاقلة، وكذا لا يجوز القياس فى الأمور العادية والخلقية ، ولا فى القياس على منسوخ، وغير ذلك مما تقدم تفصيله فى الأقوال المتقدمة .

تقسيم القياس الى قطعى وظنى : القياس ينقسم باعتبار العلم بالعلة فى الأصل والفرع الى قطعى والى ظنى .

القسم الأول، القطعى: وهو الذى قطع فيه بعلية الشىء فى الأصل، وبوجوده فى الفرع فهو يعتمد على مقدمتين: الأولى العلم بعلة الحكم، الثانية العلم بوجود مثل تلك العلة فى الفرع، فاذا علم المجتهد بالمقدمتين علم بثبوت الحكم فى الفرع .

وانما كان القياس هنا قطعيا لأن العلم بوجود العلة فى الأصل وبوجودها فى الفرع يستلزم الحمل الذى هو القياس، فيكون مقطوعا به. مثلا قياس النبيذ على الخمر فى التحريم يتوقف على مقدمتين: الأولى أن علة تحريم الخمر هى الاسكار الثانية أن الاسكار موجود فى النبيذ.

أما المقدمة الأولى فلا تثبت الا بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع أو أى نوع من أنواع الاستنباط، لأن كون الاسكار علامة على التحريم، لايعلم الا من وضع الشرع، كما أن نفس الحكم وهو التحريم لايعلم الا من الشرع، لأن الأدلة الشرعية ترجع الى الكتاب والسنة والاجماع والاستنباط .

وأما المقدمة الثانية فتعلم بالحس والعقل والعرف وبالدليل الشرعى أيضا، وهذا القسم يسمى القياس الجلى. وهو يتنوع الى نوعين :

النوع الأول ما علم فيه أن الفارق بين المسكوت عنه والمنطوق به لاتأثير له فى ذلك الحكم، فهو يعتمد على نفى تأثير الفرق بين الأصل والفرع، وانما يعلم أن الفارق لامدخل له فى التأثير، باستقراء أحكام الشرع فى ذلك الجنس من الحكم، حتى يعلم أن حكم الرق والحرية مثلا لايختلف بذكورة ولا أنوثة، كما لا يختلف بالزمان والمكان والبياض والسواد والطول والقصر والحسن والقبح، الى غير ذلك مما يعلم قطعا أنه لا مدخل له فى التأثير، فيجب حذفه عن درجة الاعتبار، وذلك كقياس الأمة على العبد فى وجوب تقويم حصة الشريك على

شريكه المعتق الموسر وعتقها عليه، وكقياس العمياء على العوراء فـي المنع من التضحيـة، لحديث السنن الأربع: أربع لاتجوز فى الأضاحى: العوراء البين عورها الخ .

وهذا النوع لايتوقف على التعرض للعلة الجامعة، بل يتوقف على نفى تأثير الفارق ويعلم أنه لا فارق الا كذا، وأن ذلك الفارق لا تأثير له قطعا فيلزم منه نتيجة، وهى أنه لا فرق فى الحكم، وهذا انما يحسن اذا ظهر التقارب بين الأصل والفرع ، كقرب الأمة من العبـد ، ولا يحتاج فيه للجامع .

وقد اختلفوا فى كونه قياسا، حيث ان بعضهم اعتبر الدلالة على المسكوت عنه من طريق النطق ودلالة اللفظ، الا أنهم متفقون على افادته القطع ، وان اختلفوا فى التعبير عنـه ، فالخلاف لفظى لأنه خلاف فى العبارة فقط .

النوع الثانى مايحتاج الى اثبات الجامع بين الأصل والفرع، مع عدم الالتفات الى الفوارق الأخرى، وان كثرت لظهور تأثير الجامع فى الحكم، فيقال العلة فى الأصل كذا، وهى موجودة فى الفرع، فيجب الاجتماع بينهما فى الحكم، وهذا هو الذى يسمى قياسا بالاتفاق ، لأنه يصدق عليه رد فرع الى أصل بعلة جامعة بينهما الى آخر ما تقدم .

القسم الثانى القياس الظنى المقابل للقطعى: ويسمى أيضا القياس الخفى المقابل للجلى.

والقياس الظنى كل قياس تركب من مقدمتين ظنيتين أو احداهما ظنيـة والأخـرى قطعية، فقد يكون كل من المقدمتين ظنية، وقد تكون الأولى قطعية والثانية ظنية أو العكس ، فيكون القياس ظنيا فى ثلاث صور، وسواء تطرق الظن الى نفى تأثير الفارق أو الى الجامع، فان القياس يكون مظنونا، وهذه الظنون يختلف اعتبا رها بحسب أنظار المجتهديـن، فقد يعتـد بها بعضهم، وقد يلغيها البعض الآخر عن الاعتبار بحسب ما يغلـب على ظنهم مـن المساواة أو الافتراق .

وقد أجمع الصحابة على اعمال الظن فى كثير من المسائل التى اختلفوا فيها، حيث أنزلوا الظن منزلة العلم فى وجوب العمل كمسألة الحرام والجد وحد الخمر وغيرها من المسائل الظنية التى لاسبيل الى القطع فيها. ويدعى الظنى قياسا خفيا، حيث يكون احتمال تأثير الفارق فيه بين الأصل والفرع قويا، وذلك كقياس القتل بمثقل على القتل بمحدد فى وجـوب القصاص .

وقد خالف فيه أبو حنيفة حيث قال بعدم وجوب القصاص فى القتل بالمثقل وفرق بينه وبين المحدد بأن المحدد ـ وهو المفرق للأجزاء ـ آلة موضوعة للقتل، والمثقل كالعصا انما هو آلة موضوعة للتأديب بالأصالة، لعدم تفريقه للأجزاء .

ورد بأن المراد بالمثقل ما يقتل غالبا كالحجر والدبوس ونحو ذلك .

أنواع القياس القطعى والظنى : كل من القياس القطعى والظنى يتنـوع الى ثلاثـة أنواع : أولى، ومساو، وأدنى .

أنـواع القطعـى :

١ ـ القطعى الأولى، مثاله قوله تعالى: (فـلا تقل لهما أف ولا تنهـرهما) دلت الآيـة على تحريم التأفيف، لما يقتضيه من ايذاء الوالدين ، فيكون تحريم السب والضرب أولى بالحكم ، ومثله الحديث الوارد فى السنن: لاتجوز فى الأضاحى العوراء البين عورها. وعلة عدم الجواز عيبها ونقصها فتكون العمياء أولى بالحكم لشدة عيبها فلا تجوز فى الضحية .

2 ـــ القطعي المساوى، مثاله، قوله صلى الله عليه وسلم: من اعتق شركا له فى عبد قوم عليه الباقى. والأمة مساوية للعبد فى ذلك، لأن الذكورة والأنوثة لاتأثير لهما فى الفرق بينهما، وقوله: أيما رجل أفلس أو مات، فصاحب المتاع أحق بمتاعه. والمرأة فى ذلك كالرجل، وقوله تعالى: (فعليهن نصف ما على المحصنات من العـذاب) والعبيد فـى ذلك كالاماء. وقولـه صلى الله عليه وسلم: من باع عبدا وله مـال فماله للبائع الا أن يشترطه المبتاع. والجارية فى ذلك كالعبد.

الى غير ذلك من المسائل التى لاتأثير لها فى الفرق بين الأصل والفرع فى الحكم.

3 ـــ القطعى الأدنى، وهذا كما لو فرض أنه ورد نص بتحريم ضرب الوالدين لعلـة الايذاء فيلحق به التأفيف، ففيه الحاق الأدنى با لأولى، وكتحريم الخمر للاسكار، ويلحق بهـا النبيذ فى التحريم وايجاب الحد، ففيـه الحاق الأدنى بالأولى، لأن الاسكار فى الخمر أقوى منه فى النبيذ.

أنواع الظنى:

1 ـــ الظنى الأولى، كما يقال: اذا وجبت الكفارة فى قتل الخطأ فوجوبها فى العمـد أولى، لأن فيه ما فى الخطأ من القتل وزيادة عدوان، واذا ردت شهادة الفاسق فالكافر أولى، لأن الكفر فسق وزيادة، واذا أخذت الجزية من الكتا بى فالوثنى أولى، لأنه كافر مع زيادة جهل.

2 ـــ الظنى المساوى بأن تكون العلة متساوية فى الأصل والفرع مـع ظنيتها فيهما أو فى أحدهما، فيكون القياس ظنيا مساويا، وأمثلته كثيرة، منها قوله صلى الله عليه وسلم للأعرابى الذى جامع زوجته فى رمضان: اعتق رقبة. فيقاس عليه التركى والهندى، وكقياس الأرز على البر فى أحكامه من وجوب الزكاة وغير ها، وكقياس الزبيب على التمر فى الربا، لعلة الطعم أو الكيل أو القوت، الى غير ذلك.

3 ـــ الظنى الأدنى، وهذا كالأقيسة التى يستعملها الفقهاء فى مباحثاتهم، ومثلوه بقياس البطيخ على البر فى الربا بجامع الاقتيات، وهو فى البر أولى منه فى البطيخ، فياتى فيه قياس الأدون، لأن الاقتيات فى البطيخ أدون منه فى البر.

أولوية القياس وأدونيته لاتأثير لهما فى اشتراط اتحاد الأصل والفرع فى العلة.

ان التفاوت بين الأصل والفرع فى قوة العلة وضعفها لا يلزم منه اختلافهما فى نفس العلة أو الحكم، فلا يلزم منه اختلال شرط العلة، وهو اتحادها فى الأصل والفرع بحيث توجد علة الأصل بتمامها فى الفرع وذلك لما ياتى:

ان علة الحكم فى الأصل ينظر فيها من حيث ماهيتها وحقيقتها، وشرط القياس ان تكون علة الأصل موجودة بماهيتها وحقيقتها فى الفرع، فالمراد من كون القياس يشترط فيه وجود العلة التى فى الأصل بتمامها فى الفرع انما ذلك باعتبار الماهـية والحقيقة، بحيـث تكون العلة التى فى الأصل تجمعها مع العلة التى فى الفرع ماهية واحدة، هى كلى لهما وهما جزئيان لها يندرجان تحت مفهومها ولا يختلفان الا بالتعدد والتشخص من حيث المحل شأن كل كلى، فانه لايتحقق له وجود خارجا الا فى أفراده وجزئياته، فيكون ذلك من قبيل الكلى المشكك الذى يختلف فى محاله بحسب العوارض كالبياض، فهو ماهية واحدة، ولكنه يختلف قوة وضعفا فى محاله بحسب العوارض فالبياض فى الثلج غيره قوة فى الجير، وان اتحدا فى ماهية واحدة، وكذا الشدة المطربة فهى فى الخمر أشد منها فى النبيذ، وايذاء الوالدين فهو فى التأفيف أضعف منه فى الشتم والضرب، و هكذا.

وعليه، فاختلاف الأصل والفرع شدة وضعفا فى علة القياس لا ينافـــى اشتـــراط اتحادهما فى الماهية، لأن القوة والضعف ونحو هما كلها عوارض لا دخل لها فى ذات الماهية نفسها، وباعتبار هذه العوارض جاءت الأولوية و الأدونية من جهة الحكم تبعا للعلة. فـــاذا نص الشارع على حكم لعلة وكانت العلة فيه أقوى من العلة التى وجدت فى الفرع، فان علة الأصل تكون أولى بالحكم من علة الفرع لقوتها، وكذا العكس بان تكون العلة التى فى الأصل أضعف من العلة التى فى الفرع بحيث تكون التى فى الفرع أقوى وأشد، فتكون علة الفرع أولى بالحكم لقوتها وشدتها، وبهذا الاعتبار اختلف الأصل و الفرع فى الأولوية والأدونية فى الحكم من غير أن يحصل اختلال فى شرط القياس وهو وجود العلة التى فى الأصل بتمامها فى الفرع، فيكون الأصل والفرع متساويين فى نفس العلة وحقيقتها، وبذلك يستويان أيضا فى الحكم المترتب على العلة، وان اختلف الحكم أيضا قوة وضعفا، تبعا لقوة العلة وضعفها .

المبحث الثانى - فى أركان القياس : ويشتمل على ما يأتى : بيان ما يعتبر أركانا للقياس ، الركن الأول وشرائطه - الركن الثا نى وشرائطه - الركن الثالث وشرائطه - الركن الرابع وشرائطه .

أولا - الأركان : ان أركان القياس هى الأجزاء التى تتركب منها حقيقته، وهى منحصرة فى أربعة: المشبه به المقيس عليه ويسمى أصلا ، المشبه المقيس ويسمى فرعا، حكم الأصل الذى يستوى فيه مع الفرع، العلة وهى الوصف الجامع بين الأصل والفرع .

والقياس الذى هو المساواة أو الحمل لايمكن أن تتحقق ماهيته الا اذا اجتمعت هذه الأجزاء، لأن المساواة لابد أن تكون بين جزأين ، وهما الأصل والفرع فى القياس، وأن تكون فى شأن من الشئون، وفى القياس وقعت المساواة بين الأصل والفرع فى العلة وفى الحكم ، وان أمكن اختلافهما قوة وضعفا باعتبار محلهما .

أما حكم الفرع فليس من الأركان لأنه ثمرة القياس ونتيجته، فلا يوجد حكم فى الفرع الا بعد تحقق القياس، ولو كان حكم الفـــرع ركنا للقياس لتوقف عليه القياس ، فيؤدى الى الدور قطعا، وهو محال، أو يقال: ان حكم الفرع هو حكم الأصل، وانما يختلفان باعتبار المحل كما تقدم .

ثانيا - الركن الأول وشرائطه : الركن الأول هـــو الأصل المقيس عليه ، وقـــد وقع فيه خلاف :

* فذهب الفقهاء الى أن الأصل هو المشبه به المقيس عليه فى حكمه، فيكون المقيس فرعا.

وذهب المتكلمون الى القول بأن الأصل هو دليل حكم المقيس عليه، والفرع هو حكم المقيـــس .

وذهب الامام الرازى الى أن الحكم فى محل الوفاق أصل والعلة فرع، أما فى محـــل الخلاف فالعلة أصل والحكم فرع .

وهـــذا الخلاف لا طائل تحتـــه، اذ لا تنبنى عليه ثمرة عملية فى أصول الفقه .

وأول المذاهب أقرب وأنسب لاستعما ل الفقهاء، لأن الأصل المقيس عليه لايقتضـــى فرعا باعتبار ذاته، لأن الخمر مثلا أو البر باعتبا رهما فى ذاتهما، لو قطع النظـــر عن حكمهما وعلتهما لا يستلزمان فرعا، فالخمر لا ينبنى عليها النبيذ، والبر لايستتبع الأرز، وانما يستتبعان ذلك باعتبار الحكم المتعلق بهما الذى اقتضته العلة القائمة بهما، والتى تقتضى سريان الحكم

من المحل الأول المتفق عليه الى الثانى المختلف فيه، فلذلك سمى الأول أصلا لأن الحكم سرى منه الى غيره، وسمى الثانى فرعـا لأن الحكم سرى اليه من غيره .

جميع الشروط التى ذكرها بعض الأصوليين لهذا الركن ــوهو الأصلــ انما هى فى الحقيقة شروط فى حكمه أو علته، وسيأتى ذكرها عند الكلام على هذين الركنين، وهما حكم الأصل والعلة .

ثالثا ــ الركن الثانى وشرائطه : الركن الثانى هو الفرع المشبه بالأصل المقيس عليه فى حكمه، ومن شأنه أن يكون محل خلاف ، هذا بناء على مذهب الفقهاء من أن المحـــل المقيس عليه هو الأصل، فيكون المحل المختلف فيه الذى سرى اليه الحكم من الأصل، هو الفرع، أما على مذهب المتكلمين فان الفرع هو حكم المقيس لتفرعه عن دليل حكم الأصل المقيس عليه.

ومن شروط الفرع :

1 ــ أن تكون علة الأصل موجودة بتمامها فى الفرع من حيث نوعها وجنسها، لأن حكم الأصل لايتعدى الى الفرع الا اذا وجدت فيه تلك العلة ، لأن الحكم تابع للعلة ، ويلزم أن تكون العلة الموجودة فى الفرع مشاركة لعلة الأصل ، اما فى نوعها كتعليل تحريم شرب النبيذ بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر ، والشدة المطربة فى النبيذ هى الشدة الموجودة فى الخمر نوعا لا شخصا، وان اختلفا باعتبار المحل، واما فى جنسها كتعليل وجوب القصاص فى الأطراف بجامع الجناية المشتركة بين القطع والقتل،فالقطع نوع من الجنايــة، والقتل نوع آخر ، ولكنهما مشتركان فى جنس واحد، وهو مطلق الجناية، فان لم تكن علة الفرع مشاركة لعلة الأصل فى نوعها ولا فى جنسها، فلا تثبت علة الأصل فى الفرع، وعليه فلا يمكن تعدية حكم الأصل الى الفرع ولا يصح القياس .

2 ــ أن يكون الحكم فى الفرع مساويا لحكم الأصل ومماثلا له فى نوعه أو فى جنسه، لأن القياس ما هو الا تسوية الفرع بالأصل والحاقه به فى نوع الحكم أو جنسه، أما تسوية الفرع بالأصل فى نوع الحكم فمثاله، تشريك المثقل بالمحدد فى وجوب القصاص فى النفس، فالقتل بالمثقل والقتل بالمحدد قد سويا فى وجوب القصاص،وهو نوع واحد وأما تسويته به فى جنسه فكاثبات الولاية على الصغيرة فى نكاحها قياسا على اثبات الولاية عليها فى مالها، فولاية النكاح غير ولاية المال من حيث النوع، فهما مختلفان ، ولكنهما متحدان من حيث الجنس، لأنهمـــا مندرجان تحت جنس واحد، وهو مطلق الولاية ومهما كان حكم الفرع مماثلا لحكم الأصل الا ويحصل به من المقصود للشارع مثل ما يحصل من حكم الأصل ضرورة اتحادهما فى الوسيلة، أما اذا اختلفا فى الحكم مع أنه الوسيلة الى تحصيل المقصود، فيجب أن يختلفا فى الافضاء الى الحكمة المطلوبة للشارع من تشريع الحكم .

3 ــ أن لا يكون الفرع منصوصا على حكمه بنص موافق للقياس، اذ فى هذه الحالة يستغنى بالنص عن القياس، الا على مذهب من يجوز توارد دليلين على مدلول واحد، بالاضافة الى أن القياس عنده يفيد معرفة العلة، على أنه لو كان منصوصا على حكمه لما كان قياسه على منصوص آخر بأولى من العكس، لتساويهما فى كون كل منهما منصوصا على حكمه .

4 ــ أن لايقوم دليل قاطع من نص أو اجماع على خلاف حكم الفرع يقتضى نقيض ما اقتضته علة القياس، وهو محل اتفاق بينهم، اذ لا يصح القياس مع قيام الدليل القاطع على خلافه، بل وكذا لوقام خبر الآحاد على خلافه فلا يصح القياس عند أكثر الأصوليين ، لأن خبر الواحد يقدم على القياس عندهم، محتجين لذلك بأن القياس فرع النصوص، والفرع لايقدم على أصله ، وان ردت هذه الحجة بأن النص الذى قدم عليه القياس ليس أصلا لذلك القياس بل غيره .

وذهب الامام مالك رضى الله عنه الى تقديم القياس على خبر الواحـــد، بحجة أن القياس موافق للقواعد من جهة ما يتضمنه من تحصيل المصالح، ودرء المفاسد، والخبر المخالف للقياس ليس فيه الا تحصيل الحكم، لهذا يجب تقديم الموافق للقواعد على المخالف لها .

5 ـــ أن لايكون حكم الفرع متقدما فى الظهور على حكم الأصل، وان كانت أحكامه تعالى كلها قديمة لاتوصف بتقدم ولا بتأخر، فلو قاس الشافعى الوضوء على التيمم فى وجوب النية للزمه ثبوت حكم الفرع حال تقدمه من غير دليل، وذلك ممتنع باطل، لأن الوضوء وقـــع تشريعه والتعبد به قبل الهجرة، والتيمم انما تعبد به بعدها، فيلزم عليه أن يكون الفرع وهو الوضوء مقيسا على التيمم فى وجوب النية قبل معرفة العلة الجامعة بينهما التى من أجلها شرع الحكم فى الأصل .

وقد زاد بعض الأصوليين فى هذا الركن شرطا آخر، وهو أن يكون حكم الفرع ثابتا بالنص اجمالا، ويقع تفصيله بالقياس، محتجين لذلك بأنه لولا العلم بورود ميراث الجد جملة لما جاز قياسه على الأخ فى التوريث بجامع أن كلا يدلى بالأب .

ورد ذلك بأن العلماء من الصحابة وغيرهم قاسوا، أنت على حرام على الطلاق والظهار واليمين حسب اختلافهم فيه، ولم يوجد فيـه نص لا جملة ولا تفصيلا، وعليه فالحكم اذا ثبت فى الأصل بعلة فانه يتعدى الى الفرع بتعدى العلة اليه .

رابعا ـ الركن الثالث وشرائطه: الركن الثالث من أركان القياس حكم الأصل المقيس عليه، ويشترط فيه شروط :

1 ـــ أن يكون الحكم ثابتا فى الأصل ، والا لما أمكن توجيه المنع اليه قبل ثبوته .

2 ـــ أن يثبت بدليل شرعى من كتاب أو سنة أو اجماع، فلا يجوز القياس على أصل ثبت حكمه بالقياس، لأن العلة ان اتحدت فى القياسين يكون الثانى لغوا، وفيه تطويـــل بلا فائدة، مثلا لـو قيس الغسل على الصلاة فى اشتراط النية بجامع العبادة، ثم قيس الوضوء على الغسل فيما ذكر، فيكون الثانى لغوا للاستغناء عنه بقياس الوضوء على الصلاة مباشرة بدون واسطة، وكذا يقال فيما لو قيس الأرز على البر فى حرمة الربا بجامع الطعم والكيل ثم قيس التمر على الأرز فى ذلك أيضا، فان القياس الثانى لغو ، لأنه حيث اتحدت العلة فان قياس التمر على الأرز تطويل بلا فائدة، وأيضا فليس أحد المقيسين أولى بالقياس عليه من الآخر، اذهما متساويان بالنسبة الى الأصل المقيس عليه .

أما ان اختلفت العلة فان القياس لايصح بتاتا، مثاله قياس الرتق وهو انسداد مخـــل الجماع على جب الذكر فى جواز فسخ النكاح بجامع فوات الاستمتاع، ثم يقاس الجذام على الرتق فى فسخ النكاح، فان القياس لاينعقد، لأن فوات الاستمتاع غير موجود فى الجذام .

3 ـــ أن يكون حكم الأصل شرعيا لا عقليا ولا لغويا، حتى يقاس الفرع على أصله فى حكمه الشرعى لأن القياس الشرعى لايستلحق الا حكما شرعيا، بيد أن الغرض من القيـــاس الشرعى انما هو تشريك الأصل مع الفرع فى الحكم الشرعى اثباتا أو نفيا، فاذا لم يكن الحكم فى الأصل شرعيا فلا يحصل الغرض من القياس الشرعىّ، وهكذا النفى الأصلى كالبراءة الأصلية فانه ليس بحكم شرعى، لذا لايقاس عليه، ومثله العقلى واللغوى، فلا يقتضيان حكما شرعيا، لأن القياس العقلى لايستلحق الا حكما عقليا، واللغوى لايستحق الا حكما لغويا، على الخلاف فى كل منهما .

4 ـــ أن يقوم دليل شرعى على تعليل حكم الأصل وجواز القياس عليه، لأن كون الوصف علة حكم شرعى ومن وضع الشارع، فلابد من قيام دليل على ذلك ولو بوجه الاجمال والعمـــوم،

اذ كل اصل أمكن تعليل حكمه فانه يجب تعليله ويجوز القياس عليه، لأن مدرك كون القياس حجة انما هو اجماع الصحابة، وقد علم من تتبع أحوالهم في اجتهادهم أنهم كانوا يقيسون الفرع على الأصل عند وجود مايظن كونه علة لحكم الأصل ووجوده في الفرع وان لم يقم دليل خاص على وجوب تعليل حكم ذلك الأصل وجواز القياس عليه، لذا قال عمر رضى الله عنه لأبى موسى الأشعرى: اعرف الأشباه والأمثال، ثم قس الأمور برأيك من غير تفصيل ومن غير ذكر دليل خاص، لهذا اختلفوا فى أنت على حرام فقاسه بعضهم على الطلاق، وبعضهم على الظهار، وبعضهم على اليمين من غير أن ينقل نص خاص ولا اجماع على القياس على تلك الأصول ولا على جواز تعليلها .

5 — أن يكون حكم الأصل ثابتا غير منسوخ ليصح القياس عليه، أما لو كان الحكم الذى يراد تشريكه مع الفرع منسوخا فلا يصلح للقياس حينئذ، لأن نسخ الحكم يقضى بأن العلة التى هى طريق التشريك بين الأصل والفرع، لم يعد لها فى نظر الشرع أى اعتبار، واذا بطل مفعولها فى الأصل لنسخ حكمها فلا سبيل الى القول بتعدية حكمها الى الفرع، لأن الحكم فى الفرع تابع للعلة وهى قد ألغيت عن الاعتبار .

6 — أن لايكون دليل حكم الأصل شاملا لحكم الفرع أيضا، للاستغناء حينئذ عن القياس بذلك الدليل، لأنه نظرا لاستوائهما فى الدليل فلا وجه لالحاق أحدهما بالآخر، اذ ليس جعل بعض الصور المشمولة للدليل اصلا للبعض الآخر بأولى من العكس، مثاله: لو استدل على ربوية البر بحديث مسلم: الطعام بالطعام مثلا بمثل، ثم قيس عليه الذرة بجامع الطعم، فان الطعام يتناول الذرة والبر على السواء، لذا كان جعل أحدهما أولى من الآخر تحكما ظاهر البطلان .

7 — أن لايكون حكم الأصل معدولا به عن سنن القياس، بأن لايكون مستثنى من قاعدة عامة، لما تقرر من أن الخارج عن القياس لايقاس عليه. ومعنى هذا أن المستثنى بالنص من قاعدة عامة وخصص بالحكم لايقاس عليه غيره، لأنه فهم من النص ثبوت الحكم فى محله على الخصوص مع أن القياس عليه يقضى بابطال الخصوص المعلوم بالنص بيد أنه لا سبيل الى ابطال النص بالقياس ويقضى أيضا بنسخ المستثنى منه وابطاله بتاتا . وقد ورد من ذلك عدة قضايا، منها :

أ — تخصيصه صلى الله عليه وسلم بنكاح المرأة على سبيل الهبة من غير مهر ، لقوله تعالى : (وامرأة مومنة ان وهبت نفسها للنبيء ان أراد النبيء أن يستنكحها خالصة لك من دون المومنين).

ب — تخصيصه صلى الله عليه وسلم بنكاح تسع نسوة دون غيره .

ج — قبول شهادة خزيمة وحده لقوله صلى الله عليه وسلم: من شهد له خزيمة أو شهد عليه فحسبه. أى كافيه عن شهادة اثنين ، فجعل النبى شهادة خزيمة بمثابة شهادة رجلين، فهو مستثنى بالنص من قاعدة عامة، و هى وجوب شاهدين من غير ابطال المستثنى منه، فلا يقاس عليه غيره فى هذا الحكم، وان كان أعلى منه رتبة في المعني المناسب لذلك الحكم من التدين والصدق، كالصديق رضى الله عنه.

وحاصل قصة شهادة خزيمة، أن النبى صلى الله عليه وسلم ابتاع فرسا من أعرابى فجحده البيع وأنكره وقال: هلم شاهدا يشهد علي فشهد عليه خزيمة بن ثابت دون غيره. فقال له النبى: ماحملك على هذا ولم تكن حاضرا معنا ؟ فقال: صدقتك فيما جئت به وعلمت أنك لاتقول الا حقا، فقال الرسول: من شهد له خزيمة أو شهد عليه فحسبه .

د — تخصيصه صلى الله عليه وسلم أبا بردة فى العناق بأنها تجزئه فى الضحية دون غيره .

الى غير ذلك مما ورد فيه التخصيص، كالتخصيص الوارد فيمن وقصته ناقته بقوله صلى الله عليه وسلم: لاتخمروا رأسه ولا تقربوه طيبا، فانه يحشر يوم القيامة ملبيا، وقوله في شهداء أحد: زملوهم بكلومهم ودمائهم، فانهم يحشرو ن يوم القيامة وأوداجهم تشخب دما الخ.

فالمستثنى من تلك القواعد الذى خصص بالحكم طبقا للنصوص المذكورة، لايجوز القياس عليه، لأنه يؤدى الى ابطال الخصوص والى ابطال النص الدال على الخصوص، بل والى نسخ نفس القواعد المستثنى منها وكل ذلك باطل.

8 ــ أن يكون حكم الأصل متفقا عليه عند الخصمين، سواء اختلفت الأمة أو اتفقت فيما اذا لم يكن منصوصا، ثم ان اتفق الخصمان على علة حكم الأصل أيضا فالأمر واضح، أما اذا اختلفا في العلة بأن ادعى كل من الخصمين تعليل الحكم بعلة خاصة، أو ادعى أحدهما علة ونفاها الآخر، فالقياس في هذا الأصل يدعى قياسا مركبا، وهو يتنوع الى نوعين: مركب الأصل، ومركب الوصف.

أما مركب الأصل فصورته أن يتفق الخصمان في حكم الأصل، الا ان المستدل يعلله بعلة معينة بينما يعلله المعارض بعلة أخرى، بحيث تكون كل من العلتين يصح أن يبنى عليها حكم قياس غير ما يبنى على الأخرى، فالخصمان متفقان في حكم الأصل، الا أن كلا منهما علله بعلةمعينةمخالفة لعلة الآخر، وينكر علية علته مع الاقرار بوجودها في الأصل، مثاله: حلى الصبية الصغيرة، قد وقع الاتفاق بين الشافعية والمالكية من جهة، وبين الحنفية من جهة أخرى على عدم وجوب الزكاة في حليها، الا أنهم اختلفوا في تعليل هذا الحكم، فالشافعية والمالكية عللوه بكونه حليا مباحا فقاسوا عليه حلى البالغة لهذا الجامع، وهو كونه حليا مباحا، فلم يوجبوا الزكاة في حلى البالغة أما الحنفية فانهم عللوا الحكم في الأصل، وهو عدم وجوب الزكاة في حلى الصغير بعلة أخرى، وهي كونه مال صبية، وهذه العلة لاتوجد في البالغة، فلا يصح قياسها في عدم وجوب زكاة حليها على الصبية الصغيرة وحيث ان العلة التي اعتبرها الحنفية لايمكن سريانها الى البالغة فلا يصح قياسها على الصغيرة، والحنفية هنا لاينكرون وجود علة المستدل، ولكنهم ينكرون عليتها في حكم الأصل.

ومثاله أيضا: المكاتب اذا قتله الحر، فقد اتفق الشافعيه والحنفية على الحكم، وهو أنه لايقتل الحر بالمكاتب، وعلله الشافعية بأن المكاتب عبد فيقاس عليه غير المكاتب من العبيد، لأن علة الأصل موجودة في الفرع، وذكر الحنفية علة أخرى لمنع قتل الحر بالمكاتب، وهي جهل المستحق لدمه من السيد أو الورثة، لأن باقي نجوم الكتابة انسددت من تركته، يكون المستحق هم الورثة، وان لم يخلف شيئا، يكون المستحق لدمه هو سيده، فجهل المستحق للقصاص بعد موته، هو علة منع قتل الحر بدمه.

ثم ان كلا من المتنازعين لاينكر علة الآخر، وانما ينكر تعليل الحكم بها، وبديهي أن علة الحنفية لاتتعدى الى غيرها، فلا يصح قياس قتل العبد على قتل المكاتب، لأن الجهل بالعلة غير متحقق في قتل العبد، بخلاف علة الشافعي، لأن علة العبودية موجودة فيهما، فيصح التعليل بها الا ان الحنفية ينكرون تعليل الحكم بتلك العلة، وان اعترفوا بوجودها.

والذى يظهر أن هذا النوع انما سمى مركب الأصل، لأن الحكم في الأصل بنى على التعليل بعلتين مختلفتين بالنظر الى الخصمين، وان أنكر كل منهما التعليل بعلة الآخر.

وأما مركب الوصف فصورته ان يتفق الخصمان على حكم الأصل أيضا، فيعلله المستدل بعلة بينما يمنع الخصم وجودها في الأصل، ثم يعلله هو بعلة أخرى يمنعها المستدل أيضا، ومثاله: قول القائل: فاطمة التي أتزوجها طالق، فقد وقع الاتفاق بين المالكية والحنفية من جهة

وبين الشافعية من جهة أخرى على حكم هذه الصورة. وهو أنه لايلزمه طلاق، أما الشافعي، فقد علله بأنه تعليق للطلاق قبل ملكه، فقاس عليه قول القائل: ان تزوجت فاطمة فهي طالق، فلا يلزمه طلاق لوجود العلة الجامعة بين الأصل و الفرع، وهي تعليق الطلاق قبل ملكه، فيقاس المشروط، وهو ان تزوجتها فهي طالق على المقيد وهو فلانة التي أتزوجها طالق، في عدم لزوم الطلاق، بجامع التعليق قبل الملك .

أما الحنفي فقد أنكر وجود علة المستدل في الأصل، ثم علل حكمه بأنه تنجيز للطلاق قبل ملك محله فلا يلزمه طلاق. وبناء عليه، فان قياس ان تزوجت فاطمة فهي طالق على فلانة التي أتزوجها طالق، يكون باطلا، لعدم وجود الجامع بين الأصل والفرع الذي هو الطريق الوحيد الى القياس، لأن التنجيز لايجتمع مطلقا مع التعليق .

وسمي هذا مركب الوصف، لأن القياس فيه قد بني على وصف مختلف فيه بين المستدل والمعارض، حيث يثبته المستدل في الأصل المقيس عليه ويجعله علة لحكمه، بينما المعارض ينفي وجوده في الأصل بتاتا، ويعلله بعلة ينفيها المستدل أيضا .

خامسا – الركن الرابع، العلة: الوصف الجامع في القياس بين الأصل والفرع يسمى علة وهي من أعظم أركان القياس وأهمها أبحاثا وأصعبها تحريرا وتدقيقا ، اذ عليها مدار القياس، وانما سمي الوصف الجامع في القياس علة لمناسبته لمعنى العلة في اللغة، لأن العلة في اللغة المرض الذي يغير حال الشخص من صحة الى سقم، ومن استقامة مزاج الى اختلاله وانحرافه، وكذا الوصف يتغير الحكم بحصوله في المحل، وينتقل منه الى محل آخر تبعا لذلك الوصف الذي هو العلة الموجودة فيه .

العلة عند الأصوليين، قد اختلفوا في معناها على مذاهب أشهرها أربعة :

1 – لأهل السنة قالوا: العلة هي المعرف للحكم، بمعنى أنها علامة على وجود الحكم ايجابا أو تحريما من حيث القياس على محلها، فيكون حكم الأصل بهذا الاعتبار ثابتا بها لا بالنص، لأن كون محل العلة أصلا يقاس عليه انما يعلم من العلة القائمة به، لذا لو قطع النظر عن العلة وروعي جانب النص لمادل على القياس أصلا .

وقد اعترضه الحنفية حيث ادعوا أن الدال على الحكم انما هو النص مثلا لا العلة لأن النص هو المفيد للحكم .

ورد اعتراضهم بأن النص انما دل على الحكم في حد ذاته، لا من حيث كون محله أصلا يقاس عليه والكلام في ذلك. والذي يفيده انما هو العلة، لأنها واسطة تعدية الحكم من الأصل الى الفرع، فالحكم الشرعي لابد له من دليل: نص أو اجماع، اذ لا يعرف الا به، ويكون الوصف أمارة يعرف بها وجه تعلق الحكم بذلك المحل، حتى اذا وجد في محل آخر انتقل الحكم اليه، وهذا لايعرف الا بالعلة، أما النص فلا دخل له في ذلك .

2 – للمعتزلة، قالوا: ان العلة هي المؤثر بذاته في الحكم، ومرادهم بذلك أن حسن الشيء وقبحه وصف ذاتي له، والحكم تابع لحسنه وقبحه الذاتيين، فيكون الوصف مؤثرا بذاته في الحكم، بمعنى أنه يستلزم لذاته حكما باعتبار حسنه وقبحه الذاتيين. وحسنه أو قبحه هو علة الحكم، وقد تقدم الكلام على ابطال مذهبهم في مسالة الحسن والقبح .

3 – للامام الغزالي قال: العلة هي المؤثر في الحكم باذن الله تعالى، ومراده بذلك، الاستلزام والربط العادي، بمعنى أن الله تعالى أجرى عادته بتبعية حصول تعلق الحكم بمحل ، لتحقق وجود الوصف فيه، كما أجرى عادته بتبعية الموت لحز الرقبة، وتبعية الاحراق

لماسة النار، الى غير ذلك، كأن الشارع قال: اذا وجدت هذه الصفة وجد معها الحكم، فهى علامة عليه، وهكذا صرح الغزالى بأن العلة علامة على الحكم، فقد قال فى المستصفى: اعلم أن العلة فى الشرعيات مناط الحكم، أى ما أضاف الشارع الحكم اليه، وناطه به ونصبه علامة عليه. فيكون بذلك موافقا للجمهور.

4 ـــ لسيف الدين الآمدى وابن الحاجب، وجرى عليه الحنفية، قالوا: العلة هى الباعث على الحكم بمعنى أنها مشتملة على حكمة مخصوصة مقصودة للشارع من شرع الحكم، أراد الشارع ترتبها على الحكم لمنفعة العباد، تفضلا منه تعالى واحسانا بعباده، فمراد الآمدى ومن معه من كونها باعثا على الحكم أن الحكم يناط بها باعتبار ما تقتضيه من جلب المصالح أو دفع المفاسد التى تترتب على الحكم، وبذلك تكون علامة على الحكم، وباعثة للمكلف على الامتثال، لظهور الحكمة من تشريع الحكم الذى أنيط بتلك العلة، وليس المراد من كونها باعثة على الحكم أن الحكم شرع لأجلها حتى تكون باعثا وغرضا، فيلزم المحظور، وبهذا يتضح أن هذا المذهب قريب من مذهب الجمهور، وكاد أن يكون موافقا له.

تنوع العلة: يجوز أن تكون العلة حكما شرعيا، كما يقال: بطل بيع الخمر لأنه يحرم الانتفاع بها ولأنها نجس، ويجوز أن تكون وصفا محسوسا عارضا كالاسكار فى الخمر، أو لازما كالطعم والصغر، أو من أفعال المكلفين كالقتل والزنى والسرقة، أو عرفيا كالحسن والقبح والشرف والخسة، فالشرف والحسن يناسبهما التكريم والتعظيم وتحريم الاهانة، والقبح والخسة يناسبهما ضد هذه الأحكام من عدم التعظيم واباحة الاهانة، وكذا يعتبر الشرف والخسة فى الكفاءة، ويجوز أن تكون وصفا بسيطا كالشدة المطربة، أو مركبا كالقتل العمد العدوان، وأن تكون نفيا أو اثباتا، وأن تكون منا سبة أو غير مناسبة، ويجوز أن لاتكون موجودة فى محل الحكم الا أنها ملازمة له كتحريم نكاح الأمة لعلة رق الولد.

شروط العلة: يشترط فى صحة اعتبار الوصف علة للحكم الشروط الآتية:

1 ـــ أن تكون وصفا حقيقيا ظاهرا فى نفسه، لا يتوقف تعقله على شىء كالشدة المطربة والزنى، أما الخفى فلا يجوز التعليل به، لأنه لايمكن الإطلاع عليه، ولكن جعل ما يتضمنه ويقتضيه عوضا عنه مما هو مظنة وجوده، وهذا كما اذا علل صحة البيع بالتراضى، فان الرضى أمر خفى، ولكن جعل ما يقتضيه ويتضمنه علة صحة البيع، وهو الايجاب والقبول نطقا أو معاطاة، وكذا وجوب العدة لايصح تعليلها بعلوق المرأة من الرجل، أو استقرار منيه فى رحمها، لخفاء ذلك، فاعتبرت المظنة وهى الطلاق علة لوجوب العدة، وكذلك تعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان، فان العمد أمر خفى، ولذلك علق القصاص على مظنته وهو القتل العدوان.

2 ـــ أن يكون الوصف منضبطا، لا يضطرب ولا يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمنة والأمكنة، كالطعم لحرمة الربا فى البر مثلا، فانه ثابت وقار لا يختلف ولا يضطرب، أما اذا اختلف واضطرب، فلا يجوز اعتباره علة لحكم من الأحكام، مثلا: رخص السفر شرعت لعلة دفع المشقة غير أن مشقة السفر لا يمكن ضبطها وحصرها، لما يعتريها من الاضطراب والاختلاف، والشدة والضعف بحسب الأشخاص والأحوال والأزمنة والأمكنة، فالمسافر راجلا ليس كالراكب، والمنفرد ليس كالمسافر فى رفقة، والمسافر فى الفلاة ليس كالمسافر فى الأرض المعمورة والمأهولة، لذا لم يعلل الشارع الحكم المذكور بالمشقة، بل بما هو مظنة المشقة وهو السفر، فقال: يجوز القصر لعلة السفر، فلم يعلل القصر ولا الفطر فى السفر بالمشقة، لاضطرابها واختلافها،

وأيضا اعتبارا لخواص المشقة المظنونة في السفر، لم يرخص الشارع لغير المسافر كالفلاح والعامل والحمال في شئى من ذلك، وان كانت المشقة التي يعانيها هؤلاء قد تكون أقسى وأشد مما يعانيه المسافر، لذا منعوا الحاق غير المسافر بالمسافر فيما رخص له .

3 ـــ أن تكون العلة مشتملة على حكمة تبعث المكلف على الامتثال، وتصلح دليلا لاناطة الحكم بالعلة، فوجوب القصاص حكم وعلته القتل العمد العدوان المكافئى، وحكمته حفظ النفوس، فمن يعلم أنه اذا قتل غيره اقتص منه، ينكف عن القتل غالبا، وفي ذلك حفظ لحياته وحياة من أراد قتله، وأيضا فلو أقدم على ذلك مع علمه با لحكم من غير مبالاة فان هذه الحكمة تبعثه كما تبعث ولي أمر المسلمين على الامتثال بأن يمكن كل منهما ولي الدم من القصاص .

وعلاوة على ذلك فان تلك الحكمة تصلح لأن تكون دليلا وشاهدا لاناطة وجوب القصاص بعلته، فيجوز حينئذ القياس على محـل الحكم ، فيقاس القتل بمثقل على القتل بمحدد في وجوب القصاص لجامع العلة المشتملة على الحكمة .

ونظرا لما للحكمة من التأثير في اناطة الحكم بالعلة، جوز بعض الأصوليين أن تكون علة الحكم نفس الحكمة، لأنها هي التي شرع لها الحكم في الحقيقة ، وقد اشترط بعضهم فـي اعتبار الحكمة علة أن تكون منضبطة لا مضطربة .

4 ـــ أن لايكون ثبوتها متأخرا عن ثبوت حكم الأصل، لأن المعرف للشيء يجب أن لا يتأخر عنه، ولو تقدم الحكم على علامته للزم أن يكون معروفا قبلها، فلو عرف بها بعد ذلك للزم عليه تعريف المعروف، وهو محال، لما فيه من تحصيل الحاصل ، وكذا على اعتبار أن العلة باعث على الحكم لاستحالة أن يتحقق الحكم قبل الباعث عليه، مثلا: اثبات الولاية للأب على الصغير الذي عرض له الجنون لعلة الجنون، فان الحكم و هو الولاية ثابت على الصغير قبل عروض الجنون له، فتعليل الحكم بعد ذلك بالجنون يعتبر عبثا .

5 ـــ أن لاتعود على الحكم المعلل بها الذي استنبطت منه في الأصل بالابطال، لأن الحكم منشؤها فابطالها له يرجع عليها بالابطال أيضا. ومثاله: تعليل الحنفية وجوب الشاة فـي الزكاة بدفع حاجة الفقير، فانه اعتبارا لتعليل هذا الحكم بتلك العلة يجوز اخراج قيمة الشاة، وذلك يقتضي عدم وجوبها على التعيين، لجواز اخراجها أو اخراج قيمتها بناء على العلة .

وقد تعود العلة على حكم الأصل بالتعميم أو التخصيص .

أما عودها على حكمها بالتعميم فمحل وفاق بين الأصوليين، وذلك كتعليل الحكم في حديث الصحيحين الذي جاء فيه: لايحكم أحد بين اثنين، وهو غضبان. بتشويش الفكر، فانه يشمل غير الغضب كالجوع والعطش القويين و شدة الفرح أو الحزن، ونحو ذلك .

وأما عودها على الحكم بالتخصيص فمحل خلاف بينهم ، فقد قيل بجوازه، وعليه فـــلا يشترط عدمه، وقيل لايجوز، وعليه فيشترط عدمه، مثاله تعليل الحكم في قوله تعالى: (أولامستم النساء) بأن اللمس مظنة الاستمتاع ، فيخرج منه النساء المحارم ، فلا ينتقض الوضوء بلمسهن لعدم الالتذاذ المثير للشهوة، وهو أظهر قولي الامام الشافعي. أما على القول الثاني فان الوضوء ينتقض بلمسهن عملا بالعموم .

6 ـــ أن لايتناول دليلها حكم الفرع بعمومه ولا بخصوصه للاستغناء حينئذ عن القياس بذلك الدليل، الا على مذهب من يجيز ورود دليلين على مدلول واحد، مثاله في العموم حديث مسلم: الطعام بالطعام مثلا بمثل. فانه دال على علية الطعم، وبه يستغنى في اثبات ربوية التفاح مثلا عن قياسه على البر بجامع الطعم، لأن الحديث يتناوله بعمومه، ففيه غناء عن القياس. ومثاله

في الخصوص حديث: من قاء أو رعف، فليتوضأ . فانه دال على علية القيء والرعاف، في نقض الوضوء فيكونان من الخارج النجس . وعليه فلا داعي الى قياس القيء أو الرعاف على الخارج من السبيلين في نقض الوضوء بجامع النجس، للاستغناء عن القياس بدلالة الحديث عليهما بالخصوص .

المبحث الثالث، في الطرق الدالة على العلة: وتسمى مسالك العلة .

العلة أهم أركان القياس كما تقدم وعليها مداره، لذلك لايجوز التعليل بها في القياس الا اذا ثبت وجودها في الأصل المقيس عليه بأحد الطرق التي قررها الأصوليون، وتدعى في اصطلاحهم مسالك العلة، لأنها تدل على علية الشيء لحكم الأصل، وتاتي تلك المسالك على أقسام: النص الصريح القاطع – النص الظاهر – النص المؤميء – الاجماع – السبر والتقسيم – المناسبة – الدوران – الطرد – وتنقيح المناط . وهذا تفصيلها :

أولا – النص القاطع: وهو الصريح في مدلوله من غير أن يحتمل غيره بوجه من الوجوه، بأن يقع التصريح فيه بالعلة أو ما في معناها، كأن يقال: لعلة كذا أو لسبب كذا أو من أجل كذا أو لموجبه، وغير ذلك مما هو صريح في التعليل، ومنه قوله تعالى في الفيء: (كي لايكون دولة بين الأغنياء منكم) وقوله: (كي تقر عينها ولا تحزن) وقوله: (فأصبح من النادمين من أجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا) وقوله: (اذا لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات) وقوله: (ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله) .

ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: انما جعل الاستئذان لأجل البصر. أي لئلا يقع البصر على ما يحرم النظر اليه، وقوله صلى الله عليه وسلم: انما نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي، لأجل الدافة، أي القافلة الواردة عليهم ليتصدقوا منها عليهم .

فهذه النصوص وغيرها كلها صريحة في الدلالة على وجود العلة وعلى عليتها للحكم

ثانيا – النص الظاهر: وهو اللفظ الذي يدل بالوضع على وجود العلة في محل الحكم، وعلى عليتها مع احتمال غير العلية بمرجوحية، ومن الألفاظ الظاهرة في العلية :

1 – اللام التعليلية، سواء كانت ملفوظة أو مقدرة، فالملفوظة كقوله تعالى: (كتاب أنزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور) وقوله : (وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم) وقوله: (وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به) وقوله : (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون)

والمقدرة، مثل قوله تعالى: (ولا تطع كل حلاف مهين هماز مشاء بنميم مناع للخير معتد أثيم عتل بعد ذلك زنيم أن كان ذا مال وبنين) فالتقدير لأن كان ذا مال وبنين، وانما كانت اللام ظاهرة في التعليل لاصريحة، لأنها تاتي للملك والاستحقاق، نحو المال لزيد، الحمد لله. وغير ذلك .

2 – الباء، وهي التي يصلح استعمال اللام في موضعها، مثل قوله تعالى: (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم) بمعنى أننا منعناهم من الطيبات لظلمهم ، وقوله تعالى: (فبما رحمة من الله، لنت لهم) أي لنت لهم، لأجل الرحمة وبسببها، وكانت ظاهرة أيضا لا صريحة لأنها تاتي لمجرد الالصاق .

3 – الفاء، قد أوردها بعض الأصوليين في الظاهر، كابن الحاجب وابن السبكي بناء على أنها تدل بالوضع على التعليل، وانما تستعمل في غيره مجازا ، فتكون من الظاهر ، وقد

أوردها بعضهم فى الايماء بناء على أنها لاتدل على التعليل وضعا، وانما تستلزمه من حيث دلالتها على التعقيب وترتيب ما بعدها على ما قبلها، فتكون دلالتها على التعليل التزاما لاوضعـــا، وبذلك تكون من قبيل الايماء الذى هو الاشارة الى العلة من غير دلالة عليها بالوضع ، ومن هنا كانت دلالة الايماء على العلة أضعف من دلالة الظاهر .

تاتى الفاء لربط الحكم بالوصـــف، وتتصل بالمتأخر منهما، وصفا كان أو حكما ، ويكون ذلك فى كلام الشارع أو فى كلام الراوى المجتهد أو غيره، فالصور أربع :

أ ـــ دخول الفاء على الوصف المتأخر عن الحكم فى كلام الشارع، ومنه حديث الصحيحين الوارد فى المحرم الذى وقصته ناقته، فقد روى أ نه صلى الله عليه وسلم، قال : لا تمسوه طيبا فانه يبعث يوم القيامة ملبيا . فالوصف هو بعثه يوم القيامة ملبيا، والحكم هو النهى عن امساسه الطيب وتخمير رأسه. ومنه ما روى فى شهداء أحد أن النبى صلى الله عليه وسلم، قال: زملوهم بكلومهم، فانهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك.

ب ـــ دخول الفاء على الوصف المتأخر فى كلام الراوى. ولم يورد له الأصوليون مثالا ولعلهم لم يظفروا به .

جـ ـــ دخول الفاء فى كلام الشارع على الحكم المتأخر عن الوصف. ومن ذلك فى كلام الله تعالى قوله: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) وقوله : (الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) وقوله: (فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا) وفى كلام الرسول قوله: من أحيا أرضا ميتة فهى له. وقوله: ملكت نفسك فأختارى . وقوله: من بدل دينه فاقتلوه .

د ـــ دخول الفاء على الحكم المتأخر عن الوصف فى كلام الراوى. ومنه قول أبى هريرة: زنى ماعز فرجم. وقول عمر ان بن حصين: سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد .

4 ـــ على وهى من الأحرف التى تدل على العلية، ومنه قوله تعالى: (ولتكبروا الله على ما هداكم) أى لأجل هدايتكم .

5 ـــ من بكسر الميم التى هى حرف جر، ومنه قوله تعالى: (يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصواعق) أى من أجلها .

6 ـــ فى، مثل قوله تعالى: (لمسكم فيما أفضتم فيه عذاب عظيم) أى لمسكم عذاب عظيم بسبب ما أفضتم فيه .

7 ـــ بيد، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم : أنا أفصح من نطق بالضاد بيد أنى مـــن قريش، أى الذين هم أفصح من نطق بها وأنا أفصحهم، فيكون المعنى أنا أفصح من نطق بالضاد من جميع العرب لأنى من قريش وأنا أفصحهم .

8 ـــ ان المكسورة المشددة، ومنه قوله تعالى: (رب لاتذر على الأرض من الكافرين ديارا انك ان تذرهم يضلوا عبادك) ومنه ما روى أن النبى صلى الله عليـــه وسلم ، امتنع مـــن الدخول على قوم عندهم كلب، فقيل له: انك دخلت على قوم عندهم هرة. فقال عليه الصـــلاة والسلام: انها ليست بنجسة، انها من الطوافين عليكم والطوافات .

9 ـــ اذ، ومنه قوله تعالى: (ولن ينفعكم اليوم اذ ظلمتم أنكم فـــى العذاب مشتركون) وقوله : (واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم) وكما يقال: ضربت العبد اذ أساء . أى لاساءته .

الى غير ذلك من الألفاظ الظاهرة فى العلية، وانما كانت ظاهرة لاصريحة لمجيئها لغير التعليل كالعاقبة فى اللام، والتعدية فى الباء، ومجرد العطف فى الفاء، الى غير ذلك من المعانى التى تستعمل فيها مجازا ولا تدل عليها الا بقرينة .

ثالثا — الايماء: وهو من الظاهر الا أنه دونه فى الدلالة على العلية، لأن الظاهر يدل عليها من طريق الوضع مع احتمال غيرها بخلاف الإيماء، فانه يدل على العلة من طريق اللزوم لأن ترتيب الحكم على الوصف وارتباطه به يقتضى أنه علة فيه .

تعريف الايماء : هو لغة مطلق التنبيه والاشارة .

واصطلاحا الاشارة الى علية الوصف للحكم بقرينة اقترانهما بوجه من الوجوه الآتية:

الوجه الأول، لو حدثت قضية ورفعت الى النبى وعقب سماعه وصفا من صاحب الحادثة حكم عليه بحكم، فالاقتران بين الحكم والوصف، فيه ايماء الى أن ذلك الوصف لو لم يكن علة فى الحكم الذى قارنه لكان بعيدا عن فصاحة الشارع، لأن الحكم قائم مقام الجواب عن السؤال ومثاله: ما روى أن أعرابيا جاء الى النبى عليه الصلاة والسلام فقال له: هلكت وأهلكت فقال له النبى: ماذا صنعت؟ فقال: واقعت أهلى فى نهار رمضان عامدا. فقال له النبى: اعتق رقبة. فهذا يدل على أن وصف الوقاع الذى حدث للأعرابى هو علة الحكم عليه بعتق الرقبة، فالأعرابى سأل النبى عن واقعته لبيان حكمها شرعا، والنبى ذكر حكم العتق فى معرض الجواب له، واذا كان جوابا عن سؤاله فانه يكون مقترنا به فى كلام المجيب حتى لا يتأخر البيان عن وقت الحاجة، لأن الكلام الذى يصلح للجواب عن السؤال يجب أن يكون متصلا به فيتعين أن يكون السؤال مقدرا فى كلام المجيب حتى يتحقق الاقتران بين الوصف والحكم المرتب عليه؛ فكأن الشارع قال: واقعت فكفر، وبذلك يكون الحكم وهو الاعتاق مقارنا لعلته وهى الوقاع فى نهار رمضان. وانما احتيج الى تقدير السؤال فى الجواب ليتحقق الاقتران بينهما، اذ الاقتران بينهما من متكلمين غير ممكن.

الوجه الثانى ، أن يذكر الشارع مع الحكم وصفا، لو لم يكن علة للحكم لم يفد ذكره، وهذا يأتى على نوعين، لأنه اما أن يكون ابتداء أو بعد سؤال .

النوع الاول ، ما يذكر فيه الوصف مع الحكم ابتداء، ثم تارة يكون للمناسبة، وقد يكون لغير المناسبة .

فما يكون فيه ذكر الوصف مع الحكم للمناسبة، منه قوله صلى الله عليه وسلم: لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان. فتقييده المنع من الحكم بحالة الغضب المشوش للفكر، يدل على أنه علة له، والا لخلا ذكره عن الفائدة، وذلك بعيد عن كلام الشارع، ومثله ما اذا قال: أكرم العالم وأهن الجاهل، حيث يرتب الحكم على الوصف، فان الذى يتبادر الى الفهم أن الاكرام لعلة العلم كما ان الجهل علة للاهانة .

وما يكون فيه ذكر الوصف مع الحكم لا للمناسبة، فمنه ما روى عن ابن مسعود ليلة الجن أن النبى صلى الله عليه وسلم، قد توضأ بماء كان قد نبذ فيه تمرات لاجتناب ملوحته، فقال: تمرة طيبة وماء طهور. فذكره للوصف، وهو طهورية الماء يدل على جواز الوضوء به، والا كان ذكره ضائعا لا فائدة فيه .

النوع الثانى ، ما اذا ذكر الوصف مع الحكم بعد سؤال، فاما أن يكون السؤال تقديريا أو حقيقيا .

فما يكون فيه السؤال تقديريا فرضيا ، فان الوصف يذكر فى الحكم لدفعه، ورفع اشكال توهم الاشتراك بين صورتين فى الحكم ، ومنه ما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم، امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب، فقيل له : انك تدخل على قوم عندهم هرة، لتوهمهم أن الهرة كالكلب فى النجاسة فقال النبى دفعا لزعمهم : انها ليست بنجسة، انها من الطوائين

عليكم والطوافات، فلو لم يكن طوافها الذى هو علة عدم نجاستها دافعا لسؤال السائل، لما كان لذكره فائدة ولكان بعيدا من كلام الشارع.

وما يكون فيه السؤال حقيقيا، فاما أن يأتى الجواب المشتمل على الحكم ووصفه فى محل السؤال أو فى نظيره .

فمما ورد فيه الحكم المقارن للوصف فى محل السؤال، ما روى أنه عليه الصلاة والسلام سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال: أينقص الرطب اذا يبس؟ فقالوا: نعم. فقال: فلا اذن. ففيه ايماء الى أن النقصان هو علة عدم جواز البيع، لأنه لو قدر أنه ليس بعلة للمنع لكان ذكره والاستفسار عنه غير مفيد، وبعيدا من كلام الشارع .

ومما ورد فيه الحكم المقارن للوصف فى غير محل السؤال بأن يعدل فى بيان الحكم عن محل السؤال الى ذكر الحكم لنظير محل السؤال، ما روى عن ابن عباس أن امرأة من جهينة جاءت الى النبى صلى الله عليه وسلم فقالت. ان أمى نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت أفأحج عنها ؟ قال: نعم حجى عنها أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضية ؟ اقضوا الله فالله أحق بالوفاء. فالجهينية سألته عن دين الله على الميتة وهو الحج وجواز قضائه عنها، فذكر لها الرسول دين الآدمى عليها، وقررها على جواز قضائه عنها، فالوصف الملفوظ به فى المثال دين الآدمى، والحكم المرتب عليه جواز أدائه عنه، والوصف النظير دين الله عليه، والحكم المرتب عليه تقديرا جواز آدائه عن الميت كدينه، فذكره عليه الصلاة والسلام لدين الآدمى مع ترتيب الحكم عليه، لو لم يكن للايماء الى أن الدين علة لجواز القضاء عن الميت لما كان لذكره فائدة، ويلزم عليه العبث الذى يجب أن ينزه عنه كلام الشارع .

الوجه الثالث ، أن يفرق الشارع بين أمرين فى الحكم بذكر صفة فيشعر ذلك بأن تلك الصفة هى علة التفرقة بين الأمرين فى حكميهما، والا كان على خلاف ما يشعر به اللفظ ويتنوع هذا الى نوعين :

النوع الأول أن يذكر حكم أحد الأمرين مع وصفه دون ذكر الآخر الذى هو قسيمه والمقابل له، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: القاتل لا يرث. فصفة القتل التى رتب عليها عدم الارث هى العلة فى ذلك الحكم، ومقابله الذى هو غير القاتل لم يقع التنصيص على توريثه ولا على صفته ، فالتفريق بين عدم الارث وبين الارث بصفة القتل لو لم يكن لعلية القتل فى الحرمان من الارث لكان بعيدا من كلام الشارع .

النوع الثانى أن يذكر حكم كل من الأمرين المتقابلين ، ويفرق بينهما بأحد الوجوه الآتية :

1 ـــ ذكر صفة كل منهما مع حكمه ، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: للراجل سهم وللفارس ثلاثة أسهم ، فالتفريق بين هذين الحكمين بهاتين الصفتين ، وهما الراجلية والفارسية لو لم يكن لعلية كل منهما، لكان بعيدا عن كلام الشارع .

2 ـ الشرط، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم:الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح ، مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد، فاذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد، فالتفريق بين منع البيع فى هذه الأشياء متفاضلا، وبين جوازه عند اختلاف الجنس، لو لم يكن لعلية الاختلاف فى الجواز لكان بعيدا من كلام الشارع .

3 ـــ التفريق بينهما بالغاية، ومنه قوله تعالى: (ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث أمركم الله) فالتفريق بين المنع من قربانهن فى حال الحيض ، وبين جوازه

فى الطهر، لو لم يكن لعلية الطهر للجواز لكان بعيدا. وأما منع قربانهن حال الحيض، فعلته الضرر الذى قد يصيب الجنس، كخروجه مجذوما.

4 ـــ التفريق بينهما بالاستثناء، ومنه قوله تعالى : (فنصف ما فرضتم الا أن يعفون) أى الا أن تعفو الزوجات عن ذلك النصف فلا شىء لهن، فتفريقه بين ثبوت النصف لهن وبين انتفائه عند عفوهن عن الزوج، لو لم يكن لعلية العفو عند الانتفاء لكان بعيدا عن كلام الشارع وأما ثبوت نصف الصداق لهن، فعلته العقد لا عدم العفو.

5 ـ التفريق بالاستدراك، ومنه قوله تعالى: (لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان) فالتفريق بين عدم المؤاخذة بالأيمان اللغوية، وبين المؤاخذة بها عند تعقيدها لو لم يكن لعلية التعقيد للمؤاخذة لكان بعيدا من كلام الشارع، وأما عدم المؤاخذة عند عدم التعقيد، فعلته عذر الحالف أو عدم انعقاد يمينه اذا كانت عن غير قصد.

الوجه الرابع. أن يأمر الشارع بفعل وفى اثناء ذلك يمنع من فعل شىء آخر من شأنه أن يفوت المطلوب المأمور به، فالمنع لو لم يكن لعلة مظنة تفويت المطلوب لكان بعيدا من كلام الشارع، مثاله قوله تعالى: (اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع) فالمطلوب هو السعى الى الجمعة، لأن الآية سيقت لأحكامها، وفى أثناء ذلك نهى الله عن البيع وقت النداء، لأن ذروا البيع، معناه لا تبيعوا، فهو وان كان أمرا الا أنه فى المعنى نهى، وانما منع الشارع من البيع فى ذلك الوقت، لأن الاشتغال بالبيع حينئذ مظنة تفويت الواجب، فالمنع بعد الأمر بالسعى الى الجمعة، يومىء الى أن علة المنع، هى مظنة تفويت المطلوب، والا كان بعيدا من كلام الشارع.

رابعـا ـ المسلك الرابع من مسالك العلة، الاجماع: وذلك بأن يتفق المجتهدون فى عصر من الأعصر على اعتبار وصف خاص علة للحكم، كاجماعهم على أن علة تقديـم الأخ من الأبوين فـى الارث على الأخ للاب فقط، هـى اختلاط النسبين باجتماع نسب الأب ونسب الأم، فيقدم عليه أيضا فى ولاية النكاح وفى الصلاة عليه، وكاجماعهم على أن الصغر علة لولاية المال، فيقاس عليه النكاح، وكاجماعهم على أن علة الحكم فى حديث الصحيحين: لايحكم أحد بين اثنين وهو غضبان، هى تشويش الغضب للفكر، فيدخل فيه كل مشوش للفكر، كالجوع المفـرط وشدة الألم والحزن ونحو ذلك.

خامسا ـ وخامس المسالك، السبر والتقسيم :

معناهما لغة: السبر هو الاختبار، ومنه المسبر لما يختبر بـه عمق الجرح وعرضـه. والتقسيم تجزئة الشىء الى أقسام.

واصطلاحا، يطلقان ويراد بهما معنى واحد، وهو حصر الأوصاف الموجودة فى الأصل المقيس عليه والتى تصلح للعلية فى بادىء الرأى، ثم ابطال ما لا يصلح منها للعلية، مثلا: أن يحصر المستدل علل الربا فى البر، فيقول: العلة فى الربا، الطعم أو الكيل أو الاقتيات ثم يبطل ما عدا الطعم بمبطل من المبطلات الآتية، فيتعين الطعم للعلية، ويقيس الذرة على البر، ويكفى المستدل نظرا لعدالتـه وصدقه ومعرفته وأهليته للنظر عندما يعترضه المخالف فى حصر الأوصاف فيما ذكره، أن يقول: بحثت فلم أجد من الأوصاف غيرها فيغلب على الظن عدم غيرها، لأنه لو وجد لما خفى عليه غالبا، ولا يلزم القطع فى ذلك، لذا يقبل قوله: حكم بالحصر بعد الاستقراء البالغ، فيعتمد المجتهد الناظر فى حصر الأوصاف على ظنه فيأخذ به، أو يقول له: هذه الأوصاف هى الموجودة، والأصل عدم ما سواها، وان كان هذا ضعيفـا الا أن الاستدلال باحـد

الوجهين يدفع عنه الاعتراض بمنع الحصر، ولا يلزم انقطاعه عن البحث ، وبعد الحصر والالغاء لما لايصلح للعلية يلزم انحصار التعليل فيما استبقاه، ضرورة امتناع خلو محل الحكم عن علة ظاهرة، وامتناع وجود أوصاف أخرىغير المذكورة ، مع امتناع التعليل بالأوصاف المحذوفة ، لقيام الدليل على عدم صلاحيتها ووجوب الغائها .

هـذا المسلك ، يتنوع الى نوعيـن : قطعـي وظنـي .

أما القطعي فهو حجة اتفاقا في الشئون العلمية والعملية، ويكون قطعيا فيما اذا قطع العقل بأن لا دليل سوى ما ذكر، كان يقال:العالم اما قديم أو حادث ، لكـن كونه قديما باطـل قطعا، فيثبت أنه حادث قطعا، وكذا اذا كان كل من الحصر والابطال من طريق الاجماع ، فان المسلك يكون قطعيا أيضا ، كما اذا أجمعوا على حصر علل الربا في الطعم والكيل والقوت، ثـم أجمعوا على الغاء ما عدا الطعم عن الاعتبار .

وأما الظني فهو الذى يكون فيه كل من الحصر والابطال ظنيا، أو يكون أحدهما قطعيا والآخر ظنيا، ففي جميع هذه الأحوال يكون مسلك السبر والتقسيم ظنيا، فقد لا يقع الاجماع على حصر علل الربا في الطعم والكيل والقوت، ولا على الغاء ما يلغى منها ، وقد يقع الاجماع على حصرها في الثلاثة من غير اجماع على ما ألغى منها ، وقد لا يقع الاجماع على حصرها ، مع الاجماع على ما ألغى منها، وفي الاحتجاج بهذا المسلك الظني خلاف على مذاهب :

1 ـــ لأكثر الشافعية والمالكية، قالوا: انه حجة مطلقا، للناظر لنفسه، ولمن يناظر غيره، لوجوب العمل بالدليل الظني، فيتوجه على المخالف، مالم يدفعه بطريق من الطرق .

2 ـــ لبعض الأصوليين، قالوا: انه ليس بحجة مطلقا، لجواز بطلان الذى أبقاه بلا بطلان.

3 ـ ذهب أصحابه الى التفصيل حيث قالوا: ان وقع الاجماع على أن حكم الأصل من الأحكام المعللة وليس بتعبدي، فان السبر و التقسيم يكون حجة للناظر والمناظر، لأنه لو لم يكن حجة وجاز ابطال الذى أبقاه لأدى ذلك الى خطأ المجمعين، وذلك مما لا يجوز قطعا، وعليه امام الحرمين. أما التعبدي فليس بحجة .

4 ـــ قال أصحابه انه حجة للناظر لنفسه دون المناظر غيره، لأن ظنه لايقوم حجة على خصمه .

طرق الابطال: الغاء ما لايصلح من الأوصاف للتعليل، له طرق، منها :

1 ـــ بيان أن الوصف طردي، بأن يعلم من الشارع الغاؤه وعدم اعتباره، اما مطلقا أو في بعض الأحوال .

فمن الأول الطول والقصر، فانهما وصفان لم يعتبرهما الشارع لا في القصاص ولا في الكفارة ولا في الارث ولا في العتق وغيرها. فلا يعلل بهما حكم أصلا، وكذا البياض والسوادمثلا.

ومن الثاني الذكورة والأنوثة، فانهما لم يعتبرا في العتق، فلا يعلل بهما شيء من أحكامه وان اعتبرا في الشهادة والقضاء والارث وولاية النكاح .

2 ـــ عدم ظهور مناسبة الوصف الذى يحذفه المستدل عن الاعتبار في عليته للحكم بعد البحث عنها، لانتفاء مثبت العلية، ولعدالة المستدل وأهليته وكفاءته يكفيه في عدم ظهور هذه المناسبة أن يقول: بحثت وبذلت المجهود فلم أجد فيه مناسبة، بل ولا ما يوقع في الذهن مناسبته، والظاهر من حاله صدقه، وأن الوصف غير مناسب للحكم، فيلزم من ذلك حذفـه لامتناع اعتبار ما لا يكون مناسبا من الأوصاف.

وفي هذه الحالة، ان ادعى المعترض أن الوصف المستبقى لم تظهر فيه المناسبة أيضا فليس للمستدل أن يثبت بيان المناسبة ، لأنه انتقال من طريق السبر الى المناسبة ، وذلك

يؤدى الى الانتشار، وهو ممنوع فى الجدل، فيصار حينئذ الى الترجيح بين سبر المعترض وسبر المستدل فان أثبت المستدل أن وصفه الذى استبقاه يتعدى الى الفرع، بينما وصف المعترض يكون قاصرا على محله، ترجح بذلك وصف المستدل، لأن تعديته الى الفرع أفيد فى افادة الحكم واشمل، دون الوصف القاصر لعدم فائدته .

3 ــ ما يلقب بالالغاء، وهو أن يبين المستدل أن الوصف الذى استبقاه قد ثبت به الحكم فى الصورة الخاصة بدون الوصف المحذوف، فيعلم أن المحذوف لا أثر له فى العلية، وأن الوصف المستبقى مستقل بها لثبوت الحكم عند ثبوتها سواء وجد المحذوف أو لم يوجد، ولابد من ثبوت الحكم مع الوصف المستبقى، فانه لو ثبت دونه كان ذلك الغاء للمستبقى أيضا، لذا يجب اثبات استقلال المستبقى بالتعليل من غير أن يشاركه فيه غيره، بأن يكون المحذوف جزء علة والمستبقى جزءا آخر، اذ لو كان كذلك لما استقل بالحكم فى تلك الصورة، مع أنه قد استقل فيها لترتب الحكم عليه وحده .

سادسا ـ المناسبة: وينحصر الكلام على هذا المسلك فى: تعريف المناسبة ـ تقسيم المناسبة باعتبار الافضاء الى المقصود ـ المقصود وتقسيمه .

أولا ـ تعريف المناسبة :

وهى لغة الملاءمة، ثم خصت عند الأصوليين بملاءمة الوصف المعين للحكم، وتسمى الاخالة، لأن الناظر فيها يخال ويظن أن الوصف علة للحكم .

واصطلاحا، هى ملاءمة وصف لحكم يلزم من ترتيب الحكم عليه حصول مقصود الشارع من جلب المصلحة ودفع المفسدة، والمناسب وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصودا للشارع من شرع الحكم، سواء كان ذلك الحكم نفيا أو اثباتا، وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة، فان كان الوصف خفيا كالعمد فى علة القتل العمد العدوان أو غير منضبط كالمشقة فى علة القصر فى السفر اعتبر ملازمه الظاهر المنضبط وهو المظنة فتكون هى العلة فالمشقة لما لم تنضبط لاختلافها بحسب الأشخاص والأحوال والأزمان نيط الحكم ـ وهو الترخص بالفطر والقصر فى السفر ـ بما هو مظنة المشقة وهو نفس السفر، لأنه منضبط .

تنوع المناسبة الى قطعية وظنية :

1 ــ المناسبة القطعية هى التى تثبت بين الوصف والحكم وتعلم من نص الشارع أو من اجماع الأمة عليها، كما لو قال الشارع: حرمت الخمر لاسكارها، أو أجمعت الأمة على ذلك فان المناسبة تكون حينئذ قطعية ويجب الاجراء على مقتضاها فى القياس .

2 ــ المناسبة الظنية وهى التى لم ينص عليها الشارع فى كتاب ولا سنة ولا وقع اجماع الأمة عليها، فتكون حينئذ ظنية اجتهادية، ويسمى استخراج الوصف المناسب للحكم تخريج المناط، وتخريج المناط كما تقدم هو تعيين العلة بابداء مناسبة بين الوصف المعين والحكم الذى نيط به، مع الاقتران بينهما وسلامة الوصف من القوادح فى عليته للحكم، وهذا كالاسكار فقد ورد فى الحديث: كل مسكر حرام. فوصف الاسكار لازالته العقل المطلوب حفظه مناسب للحرمة، وقد اقترن بها فى الحديث وسلم أيضا من القوادح .

وباعتبار المناسبة فى هذا المسلك انفصل عن الايماء، لأن الترتيب فى الايماء لم تعتبر فيه المناسبة، وانما يتحقق استقلال الوصف المناسب لعليته للحكم بعدم ما سواه مما يصلح للعلية، ويكون ذلك بالسبر والاختبار لا بقول المستدل بحثت فلم أجد غيره أو الأصل

عدم ما سواه، كما جرى ذلك في السبر والتقسيم ، ويفترق السبر هنا عن السبر هناك بأن المراد به في مسلك السبر نفي ما عدا الوصف الذي أثبته المستدل أما هنا في مسلك المناسبة فالمقصود من السبر انما هو اثبات الوصف المناسب الصالح للعلية .

ثانيا – تقسيم المناسب باعتبار افضائه الى المقصود: الحكمة المقصودة للشارع من شرع الحكم المرتب على الوصف المناسب قد تحصل قطعا أو ظنا أو احتمالا متساويا أو يكون حصولها مرجوحا أو مقطوعا بعدم حصولها. فأقسامه خمسة :

1 – حصول المقصود من شرع الحكم المرتب على الوصف المناسب يقينا، وهذا كالبيع، فان المقصود من شرعه وهو الملك يحصل قطعا، وحكم البيع الحل والجواز، والوصف المناسب دفع الحاجة بالمعاوضة، والحكمة المقصودة من شرع البيع هي الملك .

2 – حصول المقصود من شرع الحكم ظنا، وهذا كالقصاص، فان القتل قصاصا انما شرع لحكمة الانزجار عن القتل، فالوصف المناسب هو القتل العمد العدوان، والحكم وجوب القصاص، والحكمة المقصودة من شرع القصاص الانزجار عن القتل وحفظ النفوس . قال تعالى: (ولكم في القصاص حياة) وهذا المقصود انما يحصل غالبا وظنا لأن الممتنعين عن القتل أكثر من المقدمين عليه. فالمقدمون عن القتل وان كثروا الا أن الممتنعين منه أكثر .

3 – حصول المقصود من شرع الحكم احتمالا متساويا، وهذا كمشروعية حد شرب الخمر، فالحكم هو تحريم شربها واقامة الحد على شاربها، والوصف المناسب هو الاسكار والشدة المطربة، والحكمة المقصودة من شرعية الحكم حفظ العقول بالانزجار عن شربها ، وهذه الحكمة قد تحصل وقد لاتحصل على السواء، لأن الممتنعين من شربها خوفا من العقاب ليسوا بأكثر من المقدمين على تناولها نظرا لانجذاب الطباع اليها، فلا سبيل الى ترجيح أحد الفريقين على الآخر .

4 – قد يكون حصول المقصود من شرع الحكم مرجوحا، بحيث يكون انتفاؤه أرجح من حصوله، وهذا كنكاح الآيسة من الولادة بقصد التوالد ، فالحكم جواز النكاح ، والوصف المناسب هو الاحتياج اليه، والحكمة المقصودة منه هي التوالد، وهذه الحكمة يستبعد حصولها من نكاح الآيسة، لذا كان انتفاء التوالد في نكاح الآيسة أرجح من حصوله بحكم العادة، فكان الافضاء اليه مرجوحا وان كان ذلك ممكنا عقلا .

ثم ان القسم الأول والثاني من هذه الأربعة قد وقع الاتفاق بينهم على جواز التعليل بالوصف المناسب المفضي اليهما. أما الثالث والرابع فقد وقع الخلاف في جواز تعليل الحكم بالوصف المناسب المفضي اليهما وعدم جوازه، والأصح الجواز نظرا الى حصولهما في الجملة كما هو الواقع في غالب صور جنسهما من كون المقصود حاصلا فيهما وان شذ بعضها عن الجنس بعدم حصوله فيها، كما جاز القصر للمترفه في سفره مع القطع بانتفاء المشقة التي هي حكمة الترخص نظرا الى حصولها في الجملة .

وقيل لايجوز التعليل بالوصف المناسب في الأخيرين، لأن حصول المصلحة في الثالث مشكوك فيه وفي الرابع مرجوحة .

5 – ما يقطع فيه بعدم حصول المقصود من شرع الحكم وعدم ترتبه على الوصف المناسب، وهذا كلحوق نسب ولد المغربية بالمشرقي اذا تزوج وهو في المشرق بامرأة وهي في المغرب فأتت بولد، فالحكم جواز النكاح، والوصف المناسب الحاجة الى النكاح للاحصان ، والمصلحة المرادة من النكاح حصول النطفة في الرحم للتناسل فيلتحق الولد ، وكذا من باع جارية لشخص ثم اشتراها منه في المجلس قبل الافتراق، فالحكم وجوب الاستبراء، والوصف المناسب انتقال الملك، والحكمة المقصودة معرفة براءة الرحم المسبوقة بالجهل .

ومع القطع عادة بعدم تلاقي المشرقي بالمغربية وببراءة رحم الجارية فان الحنفية قالوا بوجوب لحوق نسب من تلده المغربية بالمشرقي وبوجوب الاستبراء للمظنة في المثال الأول وتقدير المعرفة المسبوقة بالجهل في المثال الثاني .

والأصح من هذا الخلاف أن المقصود من شرع الحكم المرتب على الوصف المناسب اذا كان مقطوعا بانتفائه فانه لايعتبر، لأن ذلك وان كان ظاهرا في غالب صور الجنس الا أنه لما وقع القطع بانتفاء المقصود في بعضها فلا يكون الوصف مناسبا ولا يصح التعليل بـه، لأن المقصود من شرع الأحكام هي الحكم المترتبة عليها، وما دامت الحكمة منتفية قطعا فان شرع الحكم لايكون مفيدا، لهذا قالوا: ان ولد المغربية لايلتحق بالمشرقي، ولكن فيما يرجع الى الجارية التي اشتراها بائعها في المجلس قد خالفوا هذا المبدأ حيث قالوا بوجوب استبرائها غير أنهم لايعللون هذا الحكم بما علله به الحنفية بل قالوا: ان ذلك من باب التعبد المحض كالمشتراة من امرأة فانه يجب استبراؤها تعبدا اذ براءة رحمها محققة ولم تسبق بجهل .

ثالثا ـ تحقيق معنى المقصود وتقسيمه :

المقصود من شرع الحكم لايخرج عن جلب مصلحة أو دفع مفسدة أو هما معا وجوبا على ما عليه أهل الاعتزال وتفضلا منه تعالى على ما عليه أهل السنة وذلك بالنسبة الى العباد لأنه تعالى لوجوب كماله منزه عن الحاجة وعن كل نقص فلا يمكن أن يكون تشريعه الأحكام لجلب مصلحة لذاته أو دفع مفسدة عنها لتعاليه عن النقص علوا كبيرا .

تقسيم أول للمقصود: المقصود من تشريع الأحكام ينقسم أولا الى ديني ودنيوي .

أما الديني فالمراد به كل ما يعود من تشريع الحكم الى شئون الآخرة مما فيه سعادة الانسان أو شقاؤه، وهو منحصر في جلب الثواب ودفع العقاب .

فجلب الثواب يتحقق بتشريع ايجاب الطاعات وأفعال العبادات لافضاء ذلك الى نيل الثواب ورفع الدرجات في الآخرة .

ودفع العقاب يتحقق بتشريع تحريم المعاصي وتشريع الزواجر عنها دفعا للضرر المرتب عليها، وهو شديد العذاب وأليم العقاب .

وأما الدنيوي فهو ما به قوام حياة الانسان مما يحفظ نظامه واستقراره ويضمن مصالحه ويدفع عنه العوادي وسائر أنواع الشرور .

تقسيم ثان للمقصود: ينقسم المقصود من تشريع الأحكام ثانيا الى ثلاثة أقسام ضروري ـ حاجي ـ تحسيني. وتاتي في الأهمية والاعتبار على هذا الترتيب، فأهمها الضروري ثم بعده الحاجي ثم التحسيني، فاذا تعارضت أقيستها قدم الضروري على الحاجي والحاجي على التحسيني .

القسم الأول الضروري: وهو ما كانت الحاجة اليه تبلغ الى حد الضرورة ويدخل في ذلك جميع الأصول التي اتفقت الملل على حفظها ورعايتها، وهي: الدين ـ النفس ـ العقل ـ النسب ـ والمال، فقد اتفقت جميع الشرائع السماوية على حفظها ولم تخل شريعة من الشرائع من وجوب رعايتها، الا أن بعض العلماء قد اقتصروا على هذه الخمسة، وزاد بعضهم سادسا وهو حفظ العرض، وان كانوا متفقين على أن العرض مما تجب المحافظة عليه أيضا فلا خلاف في الحقيقة اذ لم يبح الله تعالى العرض بالقذف والسباب بل أوجب فيه العقاب، على أن النفوس والأموال قد تبذل ويضحى بها في سبيل حماية الأعراض، ومن أجل ذلك لم تكن الأعراض أقل أهمية من الأصول الخمسة المجمع عليها في سائر الملل .

أولا – حفظ الدين، فقد شرع له قتال الكفار وعقوبة الداعين الى البدع، فالحكم قتال الكفار، والوصف المناسب هو الكفر، والحكمة حفظ الدين. قال تعالى: (قاتلوا الذين لا يومنون بالله ولا باليوم الآخر) وفى عقوبة الداعين الى البدع، الحكم هو العقوبة، والعلة البدعة والدعوة اليها، والحكمة حفظ الدين .

ثانيا – حفظ النفوس، وقد شرع له القصاص، فوجوب القصاص حكم، وعلته القتل العمد العدوان، وحكمته حفظ النفوس، قال تعالى: (كتب عليكم القصاص فى القتلى) وقال: (ولكم فى القصاص حياة).

ثالثا – حفظ العقل، وقد شرع له حد السكر، فوجوب الحد حكم، وعلته شرب المسكر، والحكمة حفظ العقل، قال تعالى: (انما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون)

رابعا – حفظ النسب، وقد شرع له حد الزنى، فوجوب الحد حكم، وعلته الزنى، والحكمة هى حفظ النسب، قال تعالى : (الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة)

خامسا – حفظ المال، وقد شرع له حد السرقة وعقوبة قطع الطريق وغصب الأموال فوجوب الحد والعقوبة هما الحكم، وعلته فى الأول السرقة، وفى الثانى قطع الطريق، والحكمة حفظ المال. قال تعالى: (والسارق والسارقة، فا قطعوا أيديهما) وقال: (انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله. ويسعون فى الارض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وارجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض)

سادسا – حفظ العرض، وقد شرع له حد القذف، فوجوب الحد حكم، وعلته القذف وحكمته التى شرع لها الحكم حفظ العرض، قال تعالى: (والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا)

هذه هى أصول الضروريات، ويلحق بها ماهو مكمل لها، وذلك كالمبالغة فى حفظ العقل بتحريم شرب القليل من المسكر وان لم يكن مسكرا، وبوجوب الحد على شربه لأن قليله يدعو الى كثيره المفوت لحفظ العقل، فبولغ فى حفظه بالمنع من القليل والحد عليه كالكثير .

القسم الثانى الحاجى: ويسمى المصلحى، وهو كل ما يحتاج العباد اليه لرفع المشقة ودفع الحاجة عنهم الا أنه اذا فقد لايختل بفقده نظام حياتهم كما فى النوع الأول بل يصيبهم من ذلك حرج ومشقة لايبلغان مبلغ الفساد المتوقع من فقد الضروريات ويتنوع أيضا الى أصلى وتكميلى .

فمن الأصلى فيما يرجع الى الدين، الرخص التى شرعت للتخفيف من مشقة المرض أو السفر، كالفطر والقصر والتيمم .

وفيما يرجع الى الدنيا، اباحة السلم والمزارعة والمساقاة والطلاق وغير ذلك وكذا تسليط الولى على تزويج الصغيرة الغير البالغة، لا لضرورة الجأت اليه، ولكن لحاجة الحصول على الكفء الراغب فيها خوفا من فواته لا الى بدل عندما تدعو الحاجة اليه بعد البلوغ، فالحكم هو تسليط الولى على تزويجها، والوصف المناسب هو الصغر، والمقصود الذى شرع له الحكم تحصيل الكفء الذى قد يفوت لا الى بدل، وكذا البيع والاجارة المشروعان للملك المحتاج اليه، غير انه لو لم يشرعا لم يفت بفواتهما شىء من الضروريات السابقة، والاجارة دون البيع فى الحاجة، والحكم فيهما الجواز، والعلة الحاجة، والمصلحة فى البيع ملك الذات، وفى الاجارة ملك المنفعة .

وقد يصير الحاجي ضروريا في بعض الأحوال، وهذا كالاجارة لتربية الطفل وتغذيته فان الاجارة لتربية الطفل لو لم تشرع لملك منفعة تربيته لفسات بذلك حفظ نفس الطفل وحفظ النفوس من الضروريات كما تقدم .

ومن التكميلي الحاجي، مشروعية جواز الجمع بين الصلاتين في السفر وليلة المطر تكميلا لمشروعية اباحة قصر الصلاة للمسافر، للتخفيف من المشقة، وكذا تشريع خيار البيع للتروي، فالمقصود من شرعية الخيار للتروي اتمام الملك الذي حصل بالبيع، لأن ما ملك بعد التروي يكون أتم ملكا وأقواه، لسلامته من الغبن وكماله بالتروي، وكالحكمة المقصودة من وجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل في تزويج الصغيرة، فالمقصود من النكاح، وان حصل بالعقد الا أن ذلك أقوى افضاء الى دوام النكاح واتمام مقاصده، فلذلك كان من متممات الحاجي ومكملاته.

القسم الثالث المقصود التحسيني: وهو ما لايدخل في النوعين السابقين مما وقع موقع التحسين والتزيين، ورعاية أحسن المناهج المألوفة في العادات والمعاملات والأخذ بما تقتضيه المروءات مما هو من مكارم الأخلاق، مع اجتناب ما يألفه الناس من المساوي والرذائل، وهذا القسم يتنوع أيضا الى أصلي تحسيني، والى تكميلي.

فمن الأصلي التحسيني، شرعية التطهر من النجاسات، وستر العورة والتزين عند الذهاب الى المسجد في العبادات .

وفي العادات والمعاملات، الأخذ بآداب الأكل والشرب، وترك المآكل والمشارب النجسة والخبيثة، مع تجنب بيع كل مستقذر وخبيث ومنع قتل الحر بالعبد وعدم قتل النساء والأطفال والرهبان في الجهاد، ويتنوع هذا الى غير معارض للقواعد المقررة، والى معارض لها .

فغير المعارض للقواعد كسلب العبد أهلية الشهادة، فانه غير محتاج اليه اذ لو ثبتت له لما ترتب عليه محظور، الا أنه مستحسن جريا على العادة المألوفة مما اعتبر من محاسن العادات لأن العبد نازل القدر والمنزلة فلا يليق به منصب الشهادة لشرفها وعظم شأنها وخطرها ، فسلب العبد أهلية الشهادة حكم، وعلته الرقية، والحكمة نقص الرقيق عن منصب الشهادة. ومع هذا فسلبه أهلية الشهادة غير معارض لقاعدة شرعية .

أما المعارض للقواعد فمثل الكتابة، فانها غير محتاج اليها، اذ لو منعت لما ترتب على المنع ضرر، الا أنها مستحسنة في العادة للتوصل بها التي فك الرقبة من الرق للتشوف الى الحرية ومع هذا فهي معارضة للقاعدة المقررة، وهي امتناع بيع الشخص بعض ماله ببعض، لأن ما يحصله المكاتب من المال في قوة ملك السيد له بأن يعجز نفسه، فالكتابة حكم، والعلة فك الرقبة من الرق، والحكمة الجري على ما ألف من المحاسن .

ومما يعتبر تكميلا للتحسيني، ما ندب اليه في الطهارة من المستحبات، وكذا لما شرعت الأضحية كمل ذلك بمشروعية ندب اختيارها، وهكذا .

الحاجي والتحسيني كلاهما مكمل للضروري، لأن التحسيني مكمل للحاجي، والحاجي مكمل للضروري، لذا كانت الضروريات أصولا للمقاصد الشرعية كلها، فمن أخل بها أخل بما عداها قطعا، أما من أخل بشيء من الحاجيات والتحسينات فانه يوشك أن يفرط في الضروريات لأن الراعي حول الحمى يوشك أن يقع فيه، ومن أجل ذلك اعتبرت المحافظة على الحاجيات والتحسينات نوعا من المحافظة على الضروريات، فمن اجترأ على ترك الفرائض كان على ترك ما سواها أجرأ، ومن حافظ على النوافل كان لما سواها أحفظ، ومن أهمل النوافل وضيعها فقد فتح لنفسه بابا من التساهل في اهمال ما هو أهم منها .

وقد تجتمع الثلاثة في أمر واحد، فيكون ضروريا وحاجيا وتحسينيا باعتبارات مختلفة مثاله النفقة، فهي على النفس ضرورية، وعلى الزوجات حاجية، وعلى الأقارب تتمة، وكذا اشتراط

العدالة فى الشهادة، فهى ضرورية صونا للنفوس والأموال، وحاجية فى امامة الصلاة لأنها شفاعة، والحاجة داعية الى اصلاح حال الشفيع، وتتمة تحسينية فى النكاح لأن الولى قريب يوزعه طبعه عن الوقوع فى العار، والسعى فى الاضرار، وقيل حاجية على الخلاف فى ذلك .

ودليل انحصار مصالح العباد فى هذه الأنواع الثلاثة استقراء مصالحهم واتضاح رجوع كل مصلحة منها الى هذه الأنواع، اذ لاتخرج عنها بحال من الأحوال .

أما قصد الشارع الى هذه المصالح فقد علم من استقراء الأحكام الشرعية، ومن تتبع أدلتها الكلية والجزئية، مع البحث فيما انطوت عليه من تلك المقاصد مما يؤدى قطعا الى الجزم باعتبار الشارع لها .

تقسيم للوصف المناسب باعتبار قبوله ورده، والخلاف فيه :

وقبل التعرض لتقسيمه لابد من الكلام على مقدمة يستعان بها على فهم أقسامه ، وينحصر الغرض منها فى بيان مدلول كل من الوصف والحكم المرتبط به .

أما الوصف فمدلوله كلى قابل لأن تشترك فيه عدة أفراد، وهذه الأفراد يمكن أن تكون كليات أيضا، وهكذا تتدلى الى أن تصل الى الجزئيات الحقيقية، فالكلى جنس يمكن أن تندرج تحته أجناس، وهذه الأجناس يمكن أن تندرج تحتها أجناس أخرى الى أن تصل الى الجنس الذى تندرج تحته الأنواع، ومعلوم أن النوع هو الأخير الذى تندرج تحته الجزئيات الحقيقية .

وعليه فأعلى أجناس الوصف كونه وصفا ، وأخص منه كونه وصفا مناسبا، وأخص منه كونه معتبرا وأخص منه كونه مصلحة أو مفسدة خاصة .

وهكذا يقال فى الحكم، فأعلى أجناسه كونه حكما، وأخص منه كونه طلبا أو تخييرا، وأخص منه كونه تحريما او ايجابا، وأخص منه كونه تحريم خمر أو زنى، أو ايجاب صلاة أو زكاة.

فقد اتضحت الأجناس العالية والمتوسطة، والأنواع السافلة لكل من الوصف والحكم.

ووجه الحاجة الى هذه المقدمة أن نوعا من الوصف قد يكون علة لنوع من الحكم أو لجنسه بالنص أو الاجماع، فاذا كان هناك وصف آخر يشارك ذلك الوصف فى جنسه وثبت معه فى محل، فان هذا الوصف يكون علة لذلك الحكم، قياسا على ما وقع التنصيص عليه لمشاركتهما فى الجنس، وكذا اذا ثبت اعتبار وصف علة لنوع من الحكم بالنص أو الاجماع وكان هذا الحكم يشاركه فى جنسه نوع آخر من الحكم، فان ذلك الوصف يكون علة للنوع الآخر من الحكم لاشتراكهما فى الجنس، وهكذا .

تقسيم الوصف المناسب: وبعد هذه المقدمة فها هو التقسيم، ينقسم الوصف المناسب باعتبار قبوله ورده والخلاف فيه الى أربعة أقسام: مؤثر – ملائم – غريب – ومرسل .

القسم الأول المؤثر، وهو ما اعتبر فيه الشارع نوعا من الوصف علة لنوع من الحكم وثبت ذلك بنص أو اجماع، مما ظهر فيه تأثير الوصف فى الحكم، مثال الاعتبار بالنص، تعليل نقض الوضوء بمس الذكر المستفاد من حديث: من مس ذكره فليتوضأ، ومثال الاعتبار بالاجماع تعليل ولاية المال على الصغير بالصغر، فانه مجمع عليه، فيجب تعميم الحكم فى كل ما وردت فيه العلة فكل مس للذكر ينتقض به الوضوء للحديث، وكل صغر يوجب ولاية المال على الصغير للاجماع، ومعنى كونه مؤثرا أنه ظهر تأثيره فى الحكم بالنص أو الاجماع، ولهذا لايحتاج الى المناسبة .

والوصف المؤثر بهذا المعنى لم يخالف فيه أحد، بل قال به كثير من نفاة القياس، ولتنصيص الشارع فيه على التعليل لايتوقف على ادراك المناسبة فيه، ويسمى القياس عليه قياسا فى معنى الأصل، على أن العلة المنصوصة تفيد الحكم بذاتها من غير حاجة الى القياس، لأن قول الشارع مثلا: حرمت الخمر لاسكارها . بمثابة قوله: حرمت كل مسكر .

القسم الثانى، الملائم : وهو الذى لم يثبت اعتباره بنص ولا اجماع، وانما اعتبر فيه ترتيب الحكم على وفق الوصف بسبب ترتبه عليه فى محل آخر بالنص أو الاجماع، ويأتى على ثلاث صور، لانه اما أن يعتبر عين الوصف علة فى جنس الحكم، أو جنس الوصف علة فى عين الحكم، أو جنس الوصف علة فى جنس الحكم، وسمى ملائما لمناسبته للحكم، والمقصود من العين أو الخاص هنا معنى واحد وهو النوع من جنس الوصف أو الحكم .

الصورة الأولى ـ اعتبار العين فى العين بالترتيب على وفقه بسبب ثبوت اعتبار عين الوصف علة فى جنس الحكم، مثاله، تعليل ولاية الأب انكاح بنته البكر الصغيرة بالصغر، وان وقع الخلاف فى أنها للصغر أو البكارة أولهما، فان الأب تثبت له ولاية النكاح على بنته الصغيرة وهذا وان لم يثبت بنص ولا اجماع الا أن جنس الولاية ثبت مع الصغر فى ولاية المال بالنص، لقوله تعالى: (وابتلوا اليتامى الآية) فتقاس ولاية النكاح على ولاية المال، اذهما نوعان من الحكم يجمعهما جنس واحد، وهو مطلق الولاية، فالوصف نوع واحد وهو الصغر، والحكم مطلق جنس الولاية الذى تندرج تحته ولاية النكاح وولاية المال، وقد اعتبر نوع الصغر فى جنس الولاية بالنص حيث اعتبر فى ولاية المال، فيقاس عليه اعتبار الصغر فى نوع ولاية النكاح، وانما صح اعتبار هذا لمجرد ترتب الحكم على وفقه نظرا لثبوت الولاية معه فى الجملة .

الصورة الثانية ـ اعتبار العين فى العين بالترتيب على وفقه بسبب اعتبار جنس الوصف فى نوع الحكم، مثاله، تعليل جواز الجمع فى الحضر حالة المطر بمشقة المطر حيث ثبت معه فى محل آخر، فحرج المطر نوع من المشقة، وجواز جمع الصلاة نوع من الحكم، وهذا وان لم يرد فيه نص ولا اجماع الا انه اعتبر هنا بسبب اعتبار جنس المشقة فى قصر الصلاة فى السفر، فالمشقة جنس يشترك فيه نوعان من المشقة: الحاصل بالسفر من خوف الضلال والانقطاع عن القافلة، والحاصل بالمطر للتأذى به، وقد اعتبر فى نوع الحكم، وهو جواز القصر فى السفر بالاجماع حيث اعتبر مطلق المشقة فى السفر ـ وهى جنس ـ فى نوع الحكم وهو قصر الصلاة بالاجماع، فيقاس عليها جواز الجمع فى الحضر حالة المطر بجامع المشقة فى كل .

الصورة الثالثة ـ اعتبار النوع فى النوع بالترتيب على وفق الوصف بسبب اعتبار جنس الوصف فى جنس الحكم، ومثالها، تعليل القصاص فى القتل بمثقل، وهو نوع من الحكم ـ بالقتل العمد العدوان بمثقل، وهو نوع من الوصف، وهذا لم يرد فيه نص ولا اجماع الا أن هذا الترتيب قد اعتبر هنا بسبب اعتبار جنس القتل فى جنس القصاص حيث اعتبر فى القتل بمحدد بالاجماع، فالقتل العمد العدوان وصف، وهو جنس يدخل تحته القتل بمحدد والقتل بمثقل، ونظرا لاشتراك نوعى الوصف فى جنسهما القريب وهو القتل العمد العدوان ـ فيجب قياس القتل بمثقل على القتل بمحدد فى صحة اعتبارهما علة للقصاص .

وبهذا يتبين أن الملائم هو الذى قد اعتبر فيه خصوص الوصف علة فى خصوص الحكم من غير أن يظهر فيه تأثير خصوصه فى خصوص حكمه، وانما ثبت له ذلك بسبب اعتبار نوعه فى جنس ذلك الحكم أو جنسه فى نوعه أو جنسه فى أصل آخر بدليل النص أو الاجماع كما تقدم فى الصور الثلاث، وقد اتفقوا على اعتبار المناسب الملائم والعمل به .

وتأثير النوع فى النوع مقدم على تأثير النوع فى الجنس، وهذا مقدم على تأثير الجنس فى النوع، والثلاثة مقدمة على تأثير الجنس فى الجنس، وكان هذا هو الأخير لأنه أضعف دلالة من حيث عمومه، كما أن الأول قدم على الجميع لأنه أقوى دلالة من حيث خصوصه، أما تأثير النوع فى الجنس والعكس فهما صورتان اعتبرهما بعض الأصوليين واسطة وفى درجة واحدة، وهناك من قدم تأثير النوع فى الجنس علـى اعتبار الجنس فى النوع .

القسم الثالث من المناسب، الغريب: وهو الذى لم يظهر فيه تأثير نوع الوصف فى نوع الحكم لابنص ولا اجماع ولا بترتيب ذلك الحكم على وفقه فى أصل آخر باعتبار عينه فى جنس ذلك الحكم ولا جنسه فى عينه ولا فى جنسه، مع قيام الدليل على الغائه وعدم اعتباره، مثاله ، تحريم زراعة العنب خشية أن تصير خمرا، فان هذا الوصف، وان كان مناسبا، الا انه قد وقع الاجماع على الغائه وعدم اعتباره، ومثلوه أيضا بفتوى يحيى بن يحيى المغربى لملك أندلسى جامع زوجته فى نهار رمضان، بصوم شهرين متتا بعين إبتداء قبل الاعتاق، بناء على القول بوجوب الترتيب فى كفارة الوقاع، وعلل هذا الحكم بأنه هو المناسب لحاله ليرتدع به عن انتهاك حرمة رمضان، بخلاف الاعتاق، فانه نظرا لحاله يسهل عليه بذل المال فى سبيل شهوة فرجه، اذ فى امكانه أن يطأكل يوم ويعتق رقبة، لذلك حمله على أصعب الأمور حتى لايعود ، ولكن الشارع ألغى هذا الوصف عن الاعتبار، حيث أوجب الاعتاق ابتداء من غير تفرقة بين ملك وغيره ولا بين غنى وفقير، فذلك الوصف، وان كان مناسبا للحكم بصيام شهرين ابتداء فى حق الملك والغنى، الا أن الشارع ألغاه عن الاعتبار، فلذلك كان غريبا .

القسم الرابع – المناسب المرسل: وهو الذى لم يرد باعتباره فى الحكم نص ولا اجماع، كما لم يرد فى أصل آخر ترتيب الحكم على وفقه باعتبار النوع او الجنس، ومن غير أن يرد دليل على الغائه، فالمناسب المرسل هو الوصف الذى لم يقم دليل من نص أو اجماع على اعتباره ، ولم يكن هناك أصل يشهد له بالاعتبار ولا دليل يقضى بالغائه، فهو مطلق عن الاعتبار والالغاء، وهذا هو الذى يعبرون عنه بالمصالح المرسلة وبالاستصلاح .

وهذا القسم من المناسب قال به الامام مالك مطلقا، فقد قال: ان المتهم بالسرقة يجب ضربه ليقر اعتبارا للمصلحة، فالحكم جواز ضربه والعلة هى التهمة، والحكمة هى مصلحة الاقرار.

ورده الأكثرون مطلقا محتجين لذلك بأنه ما دام لم يقم دليل على اعتبار المرسل فالعمل به تشريع من غير دليل، والمصلحة التى تترتب على ضرب المتهم معارضة بمصلحة المضروب، فقد قالوا: ربما يكون بريئا من الذنب، وترك ضرب المذنب أولى من ضرب برىء، ومن المقرر أنه اذا تعارض الأمر بين جلب المصلحة ودفع المفسدة فانه يرجح جانب دفع المفسدة، فترك ضرب البرىء لدفع المفسدة أولى من ضربه لجلب المصلحة المحتملة .

وفصل بعض الأصوليين فى ذلك بين العبادات وغيرها حيث قالوا: ان المرسل لايعتبر فى العبادات لأنه لادخل فى ذلك للمصالح، بخلاف المعاملات كالبيع والاجارة والحدود فيعمل فيها بالمرسل طبقا لما تقضى به المصالح، لأن الشرائع انما جاءت لمصالح العباد .

ومحل هذا الخلاف فى المناسب المرسل اذا لم يقم دليل عام يقضى باعتباره من حيث المصلحة المترتبة عليه، أو يقضى بعدم اعتباره لما يعرض له من المفسدة .

أما اذا قام دليل عام يقضى بكون المصلحة التى تترتب على المرسل ضرورية كلية قطعية أو ظنية ظنا قريبا من القطع، فان هذا المرسل يجب اعتباره والعمل به قطعا، نظرا للمصلحة التى يقتضيها والتى هى من قبيل الضروريات التى تجب المحافظة عليها، وهذا كما اذا تترس الكفار بأسرى المسلمين فى الحرب بأن جعلوهم ترسا ووقاية فى هجومهم على المسلمين، فانه يجوز رمى الكفار مع الترس لحفظ باقى الأمة اذا وقع القطع أو الظن القريب من القطع بأنهم ان لم يرموهم استأصلوا المسلمين، الترس وغيره، وان رموهم سلم باقى الأمة، وانما جاز رمى الترس المسلم وهو برىء لأن المصلحة الجزئية الخاصة يجب اهدارها لحفظ المصلحة العامة، وهى انقاذ جميع الأمة من الهلاك، وذلك ما علم من الشارع أنه يحتقر الجزء الى جانب الكل .

وأما اذا لم تكن المصلحة ضرورية كرمى أهل قلعة تترسوا بالمسلمين لأن فتحها ليس ضروريا أو لم تكن كلية كرمى بعض المسلمين من سفينة أشرفت على الغرق الى البحر لنجاة الباقين والا غرقوا كلهم، فهذا لايجوز الاقدام عليه لأن الناجين ليسوا كل الأمة بل بعض الأمة، فليست كلية، وأيضا فلا يمكن أن يتعين بعض منهم للرمى الا بالقرعة ولا أصل لها فى الشرع، وعليه فلا سبيل الى رمى البعض وترك البعض، وكذا اذا لم يكن هناك قطع بحصول المصلحة ولاظن قريب منه، فلا يعتبر المرسل ولايجب العمل به، ففى جميع هذه الأحوال الثلاثة: اذا لم تكن المصلحة ضرورية، أو لم تكن كلية أو لم تكن قطعية، لايجب العمل بالمرسل بل يكون من محل الخلاف ما لم يقم دليل عام أيضا على عدم اعتباره فيلغى المناسب اتفاقا .

وأما عدم اعتبار المناسب ففيما اذا قام الى جانب المصلحة مفسدة راجحة أو مساوية، لأن كل عمل كبيرا كان أو صغيرا جليلا أو حقيرا لابد أن يتجاذبه كل من الصلاح والفساد، وهما قد يتفاوتان فى القوة والأهمية وقد يستويان، فاذا غلب جانب الصلاح اعتبرت المفسدة كالمعدومة فتلغى ويعتبر المناسب المقتضى للمصلحة، واذا غلب جانب الفساد اعتبرت المصلحة كالمعدومة ويلغى المناسب المرسل وتهدر المصلحة، لما تقرر من أن الفعل اذا تعارضت فيه المصلحة والمفسدة، وجب ترجيح جانب المفسدة لأن دفع المفسدة مقدم على جلب المصلحة .

وهكذا اقتضت حكمة الله تعالى أن لايقع فى الوجود فعل متمحض للنفع ولامتمحض للضرر والألم اذ لابد أن يقترن أحدهما بالآخر أو يسبقه أو يلحقه، ولايمكن عرو الفعل عنهما معا، فكل فعل فيه نفع ولذة لاينال الا بأتعاب ومشاق ، وكل فعل فيه أضرار وآلام لابد أن يصاحبه أو يلحقه نفع ولذة، فالدواء على مرارته وبشاعته يعقبه راحة الجسم وشفاؤه من الأمراض والآلام، وقطع العضو المريض وفصله من الجسم يعقبه النفع لسائر الجسم بدفع الضرر الذى يسرى اليه .

والشارع اذ يأمر بالفعل عندما تكون فيه المصلحة راجحة وينهى عنه عندما تكون المفسدة راجحة، فانما يقصد من ذلك اهدار المرجوح أمام الراجح من المصلحة أو المفسدة، ولايمكن أن يقصد اليهما معا، اذ لو أمر بالفعل من جهة ما فيه من المصلحة ونهى عنه من جهة ما فيه من المفسدة، فان ذلك يؤدى حتما الى الجمع بين النقيضين: الأمر والنهى عن الفعل الواحد فى آن واحد وذلك محال ينزه عنه الشارع الحكيم .

سابع مسالك العلة : الشبه: وينحصر الكلام عليه فى تعريفه، وفى الاحتجاج به .

أولا – تعريفه: أما فى اللغة فان لفظ الشبه بفتحتين يطلق على ما يشابه غيره فى صفة من الصفات، ويقال شبيه ككريم بمعنى مشابه ؛

وأما فى اصطلاح الأصوليين فان لفظ الشبه قد ورد اطلاقه على ثلاثة أمور، فيطلقونه على الوصف الجامع بين الأصل والفرع فى القياس، وهو علة الحكم فى القياس، ويطلقونه بالمعنى المصدرى وهو كون الوصف شبهيا، وهو بهذا المعنى مسلك من مسالك العلة، ويطلقونه ثالثا على القياس الذى يجمع فيه بين الأصل والفرع بوصف شبهى .

ويلاحظ على الاطلاق الأخير أن كل قياس يجب أن يكون فيه الفرع شبيها بالأصل المقيس عليه فى وصف جامع بينهما والا لما تحقق القياس اذ الشبه أصل كل قياس، وعلى ضعف الشبه بين الأصل والفرع فى هذا المسلك فقد اصطلحوا على تخصيصه بهذه التسمية حيث قالوا فيه قياس شبه، ولعلهم خصصوه بهذه التسمية لمحاولة تقويته على خفائه وضعفه .

ولغموض هذا المسلك وخفائه وضعفه اضطربت فى تعريفه تعابيرهم – وتباينت آراؤهم، حتى قال بعضهم: ان هذا المسلك لايمكن تعريفه تعريفا تطمئن اليه النفس ويرتفع به الغموض

والابهام. وقال ابن الأنباري: لست أرى في مسائل الأصول مسألة أغمض من هذه، وقال امام الحرمين: لايتحرر في الشبه عبارة مستمرة في صناعة الحدود .

ويمكن ضبط الشبه وحصره في نوعين : نوع يتردد فيه الشبه بين المناسب والطرد، ونوع يتردد فيه بين أصلين مناسبين .

النوع الأول – الشبه ذو المنزلة بين المناسب والطرد، لأنه يشبه المناسب من حيث التفات الشارع اليه في الجملة ويشبه الطرد من حيث انه غير مناسب بالذات، وذلك لأن الوصف المقارن للحكم، اما أن يكون مناسبا له بذاته، واما أن لايكون مناسبا له بذاته ولكنه يستلزم المناسب ويستتبعه، واما أن لايكون مناسبا للحكم بذاته ولا مستلزما له، فهي ثلاث صور :

مثال المناسب بذاته السكر، فانه مناسب للحكم كما تقدم .

مثال الوصف الشبهي الذى لايناسب بذاته ولكنه يستلزم المناسب ويستتبعه الطهارة في اشتراط النية، فان التيمم تجب فيه النية ، وعلل هذا الحكم بوصف الطهارة فقيس الوضوء على التيمم في وجوب النية للجامع بينهما وهو وصف الطهارة ، فانه من حيث هو طهارة غير مناسب لاشتراط النية في الوضوء والا لاشترطت النية أيضا في الطهارة من النجاسة مع أن النية لاتجب في الطهارة من النجاسة، الا أن الطهارة تناسب اشتراط النية في الوضوء من حيث انها عبادة والعبادة تناسب اشتراط النية لأن أعمال العبادة انما تمتاز عن غيرها من الأمور العادية بالنية، وبذلك كانت الطهارة مناسبة لاشتراط النية من هذه الجهة لابذاتها .

مثال الوصف الطردى الذى لايناسب بذاته ولا يستتبع المناسب ويستلزمه تعليل جواز الوضوء بالماء المستعمل بأنه مائع تبنى القنطرة على جنسه فيجوز الوضوء به كالماء في النهر، فان بناء القنطرة على الماء ليس وصفا مناسبا ولامستلزما للمناسب، وبزيادة قيد الجنس يدخل الماء القليل لأن القنطرة وان كانت لاتبنى عليه لقلته الا أنها تبنى على جنسه فيما اذا كان كثيرا، ومثله في ذلك أيضا قولهم: الخل مائع لاتبنى القنطرة على جنسه فلا تزال به النجاسة كالدهن.

وبعضهم فسر الشبهي بأنه ما يوهم المناسبة من غير اطلاع عليها، وذلك لأن الوصف الشبهي ان ظهرت فيه المناسبة للحكم على وفقه بأن كان يفضى الى تحصيل مقصود من المقاصد فهو المناسب، وان لم تظهر فيه المناسبة بعد البحث من أهله فان كان مما لم يؤلف من الشارع الالتفات اليه في شيء من الأحكام فهو الطردى الذى لاالتفات اليه، مثاله، قول الشافعي مثلا في ازالة النجاسة بالخل: مائع لاتبنى القنطرة على جنسه فلا تجوز ازالتها به كالدهن. وكما لو علل في مسألة من المسائل بالطول أو القصر و السواد او البياض وغير ذلك .

أما ان كان مما ألف من الشارع الالتفات اليه في بعض الأحكام فذلك هو الشبهي، لأنه بالنظر الى عدم الوقوف فيه على المناسبة بعد البحث فان المجتهد يجزم بانتفاء مناسبته ، وبالنظر الى اعتباره في بعض الأحكام فان ذلك مما يجعل المجتهد يقف عن الجزم بانتفاء المناسبة عنه، فهو مشابه للمناسب في أنه غير مجزوم بانتفاء المناسبة عنه، ومشابه للطردى في أنه غير مجزوم بظهور المناسبة فيه، فهو دون المناسب وفوق الطردى ،

أما كونه دون المناسب فلأن المناسبة فيه غير ذاتية بدليل أن العقل لو خلى وحده لما أدرك فيه المناسبة للحكم، وانما علم ذلك من التفات الشارع اليه في الجملة من حيث اعتباره مشروعية الحكم لأجل المصلحة التى تترتب عليه، لما علم من أن الله تعالى انما يشرع الأحكام لمصالح العباد تفضلا منه تعالى بخلاف المناسب بذاته كالاسكار للتحريم فان العقل يدرك وحده مناسبة الوصف للحكم ولايتوقف في العلم به على ورود الشرع .

وأما كونه فوق الطردى فلأن الشارع لم يلتفت الى الوصف الطردى في شيء من الأحكام، بخلاف الشبه فانه التفت اليه في الجملة .

ولكونه وسطا بينهما لشبهه بكل منهما اختص باسم الشبه، وان كان الشبه مبنى كل قياس كما تقدم .

مثال الشبهى على هذا التفسير، قول الشافعى فى مسألة ازالة النجاسة: طهارة تراد لأجل الصلاة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث، فان الجامع بينهما هو مطلق الطهارة، ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة، وبا لنظر الى كون الشارع اعتبرها فى بعض الأحكام كمس المصحف والصلاة والطواف يوهم اشتمالها على المناسبة .

والشبه بهذا المعنى قد وقع الاجماع على أنه لايصار الى قياسه مهما أمكن قياس العلة المشتمل على المناسب بالذات، أما اذا تعذر المناسب بالذات ولم يوجد الا المناسب الشبهى فقد اختلفوا فى الاحتجاج بقياس الشبه فى الأحكام وعدم الاحتجاج به على مذهبين :

ذهب الامام الشافعى الى أنه حجة اعتبارا لشبهه بالمناسب الذاتى .

وذهب أبو بكر الصيرفي وأبو اسحق الشيرازى وابن السمعانى وغيرهم الى رده اعتبارا لشبهه بالوصف الطردى .

فالشافعى رجح شبهه بالمناسب فقال انه حجة، وغيره رجحوا شبهه بالطردى فقالوا : انه لا يحتج به .

النوع الثانى من الشبه أن يتردد الفرع بين أصلين وتحقق فيه المناط الموجود فى كل من الأصلين الا أنه يشبه أحدهما فى أوصاف هى أكثر من الأوصاف التى يشابه بها الأصل الآخر فالحاقه بما هو أكثر مشابهة هو الشبه، ومثلوه بالعبد المقتول خطأ اذا زادت قيمته على دية الحر، فالعبد فرع، والأصلان المتردد بينهما، المال والحر، فان العبد يشبه كلا من المال والحر فى صفته وحكمه، يشبه المال فى تفاوت قيمته بحسب تفاوت أوصافه جودة ورداءة، وفى حكمه من جواز بيعه واجارته وهبته وغير ذلك، ويشبه الحر فى كونه انسانا ذا نفس، وفى أحكامه من صلاة وصيام وغير ذلك .

فقد تعارض فيه مناطان وصار مترددا بينهما، فمن ألحقه بالمال أوجب على قاتله القيمة ولو بلغت أكثر من الدية، ومن ألحقه بالحر أوجب على قاتله الدية ولو كانت أقل من قيمته .

فذهب الامام الشافعى الى الحاقه بالمال لأن شبهه به أكثر من شبهه بالحر، فتجب القيمة بلغت ما بلغت لأنها أدخل فى باب الاتلاف والضمان، فقد روى عنه انه كان يسمى هذا القياس قياس غلبة الأشباه، فيلحق العبد المقتول بسائر المملوكات حتى تجب القيمة على القاتل دون القصاص والدية، بجامع أن كلا منهما يباع و يشترى كالفرس وغيره .

وذهب ابن علية الى اعتبار الشبه الصورى فألحق العبد بالحر لكثرة شبهه به فأوجب الدية ولو كانت أقل من قيمته ، بجامع أن كلا منهما انسان مكلف ذو نفس، وهو المشابهة فى الصورة .

وذهب الامام الرازي الى اعتبار ما يظن أنه علة الحكم أو مستلزما لها، سواء كان ذلك فى الحكم أو الصورة .

وهذا النوع وهو ما تردد فيه الفرع بين أصلين مناسبين لمشاركته كلا منهما فى وصف جامع ليس من الشبه المقصود فى هذا المقام، اذ حاصله تردد فرع بين أصلين مناسبين يتجاذبه كل منهما، فيحتاج الى ترجيح أحدهما على الآخر، وترجيح أحد المناطين المناسبين بالحاق الفرع المتردد بينهما به لايخرج الآخر عن كونه مناسبا ، وهذا لا خلاف فيه لأن الشبه تردد فيه بين قياسين مناسبين، وانما الخلاف فى تعيين أحدهما دون الآخر .

أما موضوع الشبه الذى الكلام جار فيه فهو أن يتردد فرع بين أصـــل مناســـب أو مستلزم للمناسب وبين أصل طردى لامناسبة فيه بوجه من الوجوه، وهو ماينطبق عليه النوع الأول من الشبه .

ثامن مسالك العلة، الدوران: ويسمى الطرد والعكس .

الدوران لغة مصدر دار يدور حول الشيء اذا طاف به .

وفى الاصطلاح الأصولى اقتران الحكم بالوصف وجودا وعدما بأن يوجد الحكم بوجود الوصف وينتفى بانتفائه، بحيث يكون الحكم دائرا مع الوصف وجودا وعدما، فيكون الحكم دائرا والوصف مدارا والفعل الدوران .

ويسمى أيضا الطرد والعكس لأن الطرد فى اصطلاحهم ملازمـــة الحكم الوصـــف فى الثبوت، والعكس ملازمته له فى الانتفاء، فيوجد الحكم بوجود الوصف، وينعدم بانعدامه .

مثاله عصير العنب، فهو قبل أن يكون فيه وصف الاسكار لم يكن حراما، فانتفت الحرمة أولا لانتفاء الوصف، فاذا صار خمرا ووجد فيه الاسكار يثبت فيه الحكم وهو الحرمة، فثبتت الحرمة لثبوت الوصف، ثم اذا انتفى الاسكار بأن صار الخمر خلا فان الحكم وهو الحرمة ينتفى أيضا اذ يصير مباحا، فانتفى الحكم أولا بانتفاء الوصف، ثم ثبت الحكم بثبوت الوصف ثم اخيرا زال الحكم بزوال الوصف، فنفى التحريم أو ثبوته دائر مع الوصف وجودا و عدما .

الخلاف فى مسلك الدوران: قد اختلف الأصوليون فى افادة الدوران للعلية واعتماده فى القياس على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول لبعض المعتزلة، قالوا: ان الدوران يفيد القطع بعلية الوصف للحكم حتى قيل: انه لادليل فوقه اعتمادا منهم على دوران الحكم مع الوصف وجودا وعدما، الأمر الذى يدل قطعا على أن الوصف علة الحكم فيما اذا كان الوصف مناسبا للحكم كالاسكار لحرمة الخمر، فملازمة الحكم للوصف المقتضية عدم انفكاك أحدهما عن الآخر تدل على أن الوصف علة الحكم قطعا.

ورد هذا المذهب بأن مناسبة الوصف للحكم لاتمنع الاحتمال ولاتستلزم العلية لجواز أن يكون الوصف مناسبا وليس هو العلة لعدم اعتبار الشارع له فى تعلق الحكم به، ومع الاحتمال لا يثبت القطع المدعى، اذ الملازمة وحدها لا تقتضى علية الوصف للحكم، بدليل الرائحة الخاصه بالمسكر فان الحكم يدور معها وجودا وعدما فقبل الاسكار كانت معدومة ثم وجدت مع الاسكار ثم تنعدم بعد صيرورته خلا، ومع ذلك فليست بعلة قطعا، فالرائحة الخاصة ملازمة لعلة الحكم وليست هى نفس العلة .

المذهب الثانى لأكثر الأصوليين، منهم امام الحرمين والقاضى أبو بكر الطبرى وأبو بكر الصيرفى، قالوا: ان الدوران يفيد الظن بعلية الوصف للحكم، بشرط انتفاء المانع وعدم المزاحم، واحتجوا لذلك بأدلة، منها:

1 ـــ ان الحكم لم يكن ثم كان فيكون حادثا، وكل حادث لابد له من علة بالضرورة.

2 ـــ ان اقتران الوجود بالوجود والعدم بالعدم يغلب على الظن أن المدار علة الدائر بل قد يحصل القطع بذلك، فمهما دار الحكم مع الوصف وجودا وعدما الا ويغلب على الظن أن ذلك الوصف علة فى الحكم .

فمن يكره أن ينادى باسم ومهما نودى به ثار غضبه واذا نودى باسم آخر لايغضب ثم تكرر ذلك مرارا فانه يحصل الظن بأن علة غضبه هى دعاؤه بذلك الاسم، وهذا الظن انما حصل من الدوران، والظن الغالب يجب العمل به بدليل أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يعتبرون

النصوص التي يتلقونها من النبي عليه الصلاة والسلام ويلحقون بتلك النصوص ما غلب على ظنهم أنه في معنى النصوص .

وقد نوقش ما احتج به أصحاب هذا المذهب بما يأتي :

ففيما يرجع الى حدوث الحكم رد بأن حكم الله وهو خطابه تعالى قديم، وانما الحادث هو التعلق والارتباط، وعليه فتعلق الحكم بالمكلفين وتشريعه لايقتضي وجود علة لامؤثرة ولا باعثة على الحكم كما عليه أهل السنة .

وفيما يرجع الى الوجه الثاني رد الاستدلال به بأن مبناه على الدوران وهو لايصح أن يدل وحده على علية الوصف في الحكم، بدليل النقوض الآتية، اذ قد يوجد الدوران في كثير من الصور من غير أن يدل على علية الوصف، منها:

1 ـ ان الجوهر والعرض متلازمان نفيا واثباتا مع أن أحدهما ليس علة في الآخر .

2 ـ ان المتضايفين كالأبوة والبنوة متلازمان نفيا واثباتا وليس أحدهما علة في الآخر.

3 ـ الوصف المدار يجوز أن يكون ملازما للعلة وليس هو العلة كملازمة الرائحة المخصوصة للاسكار وجودا وعدما مع أن الرائحة ليست هي العلة في التحريم .

المذهب الثالث، لكثير من الأصوليين منهم الأستاذ أبو منصور وابن السمعاني والغزالي وأبو اسحق، قالوا: ان الدوران لايفيد علية الوصف في الحكم مطلقا لاقطعا ولا ظنا ، واحتجوا لذلك بأن الدوران لو صح أنه يدل على علية الوصف لكان كل مدار علة للدائر معه، بيد أن ذلك ليس بصحيح، بدليل النقوض المتقدمة الواردة على المذهب الثاني من تلازم الجوهر والعرض، والمتضايفين، وكذا الحركة والزمان، والجسم والمكان، والجهات الست، والرائحة الخاصة بالمسكر للسكر، فان الدوران حاصل قطعا في هذه الأحوال مع أن بعضها ليس علة في البعض قطعا، وبذلك يثبت أن الدوران لايفيد العلية ولا يستلزمها اذ لو كان كذلك لما تخلف في هذه الصور، فدل على أنه لايفيد العلية .

ورد هذا الدليل بأن عدم افادته للعلية في هذه الأحوال قد يكون لاختلال شرط من الشروط أو وجود مانع، والذين ذهبوا الى أن الدوران يفيد ظن العلية لايقولون به مطلقا بل بشرط توفر الشروط وانتفاء الموانع، بأن لايقوم دليل يقدح في كون المدار علة كما في هذه الأمثلة وغيرها مما وقع القطع فيه بعدم علية بعضها لبعض، ومن شرط اعتبار الدوران أن لا يقع القطع بعدم عليته كالأمثلة المذكورة والا كان ذلك مانعا من اعتباره كما في صور النقض لقيام المانع، وأيضا فشذوذ بعض الجزئيات عن الضابط الكلي لايبطله، والا لما صحت أية قاعدة من القواعد الكلية اذ ما من قاعدة الا وشذت عنها بعض جزئياتها .

هذا وقد اختار بعض الأصوليين منهم ابن السبكي القول الثاني الذي يقول : ان الدوران يفيد العلية ظنا لا قطعا، لما تقدم من الأدلة نظرا الى أن الدوران من حيث هو يفيد علية الوصف، وتخلفه في بعض الصور لمانع لايقدح في ذلك. بينما اعتمد الآمدي القول بعدم افادته للعلية لاقطعا ولا ظنا، لما تقدم من النقوض التي تجعل الدوران لايعتمد عليه في افادة العلية .

والقول الفصل الذي ترتاح اليه النفوس من هذا الخلاف هو ما اختاره ابن السبكي، وعليه الجمهور، من أن الدوران يفيد علية الوصف ظنا لاقطعا .

وبناء عليه فلا يجب على المستدل به اثبات أن الدوران أولى من غيره من المسالك وأن غيره دونه في القوة، بخلاف ما تقدم في الشبه من أنه لايصح الاستدلال به اذا أمكن قياس العلة.

التزاحم بين الوصفين: اذا أبدى المعترض وصفا غير ما استدل به المستدل فاما أن يكون قاصرا أو متعديا .

أما اذا كان قاصرا فيرجح جانب وصف المستدل بالتعدية . مثاله ما اذا قال المستدل : ان علة الربا فى الذهب النقدية، وقال المعترض بل العلة الذهبية، فكل من العلة التى أبداها المستدل والتى أبداها المعترض يدور معها الحكم وجودا وعدما، الا أن العلة التى أبداها المعترض قاصرة على محل الحكم وهو الأصل ولاتتعدى الى الفرع، بخلاف علة المستدل فانها تتعدى الى غير الذهب كالفضة، فترجح علة المستدل بالتعدية الى الفرع على علة المعترض لقصورها على محل الحكم .

وأما اذا كان الوصف الذى أبداه المعترض متعديا فيفصل فيه أيضا بين أن يكون متعدياً الى الفرع المتنازع فيه أو الى غيره .

ففى حال ما اذا كان وصف المعترض متعديا الى الفرع المتنازع فيه واعتبر جواز اجتماع علتين على معلول واحد فذلك لا ضرر فيه، ولكن بناء على القول بمنع اجتماع علتين يصار حينئذ الى الترجيح بين وصفى المستدل والمعترض مثاله ما اذا قال المستدل يحرم الربا فى التفاح لعلة الطعم ويقاس عليه الجوز فى ذلك، فيقول المعترض: بل العلة فى التفاح الوزن فيقاس عليه الجوز أيضا فى ذلك، فكل من علتى المستدل والمعترض متعدية الى الفرع المتنازع فيه وهو الجوز، ويطلب حينئذ من المستدل الترجيح لعلته على علة المعترض، فاذا عجز عن الترجيح انقطع وبطل دليله .

أما اذا كان وصف المعترض متعديا الى فرع آخر غير الفرع الذى تعدى اليه وصف المستدل فيصار الى الترجيح أيضا لتعادل الوصفين حينئذ مثاله، أن يقول المستدل : يحرم الربا فى البر لعلة الاقتيات والادخار ويقاس عليه الشعير مثلا. فيقول المعترض: بل العلة فى البر الطعم ويقاس عليه التفاح فى ذلك، فكل من علتى المستدل والمعترض متعدية لفرع غير الفرع المتعدية اليه علة الآخر، فآل الأمر الى الاختلاف بينهما فى حكم الفرع كالشعير والتفاح مثلا فى هذا المثال، فيطلب من المستدل ترجيح وصفه على وصف المعترض لتعادلهما حينئذ، فان أبدى مرجحا صح دليله والا انقطع وبطل دليله .

تاسع مسالك العلة — الطرد :

الطرد لغة مصدر طرد، ومعناه الابعاد، يقال طرده من البلد اذا أبعده وأخرجه منه ، ويأتى بمعنى التتابع، اذ يقال: اطرد الأمر اطرادا، تبع بعضه بعضا، واطرد الماء اذا تتابع .

وفى الاصطلاح الأصولى، يراد به الوصف الذى لايكون مناسبا ولا مستلزما للمناسب، ويكون الحكم حاصلا معه فى جميع صوره غير صورة النزاع ، وهذا هو المراد بالاطراد جريا على قول الأكثر، ومنهم من قال: لا يشترط ذلك بل يكفى فى علية الوصف الطردى أن يكون الحكم مقارنا له فى صورة واحدة، وبقيد انتفاء المناسبة واستلزامها فى الطردى يفترق هذا المسلك عن مسلك الدوران فان الوصف فى مسلك الدوران يكون صالحا للعلية أعم من أن تظهر فيه المناسبة أم لا، بخلاف الطرد فمن شرطه أن لايكون مناسبا ولامستلزما للمناسب، فالفرق بين الطرد والدوران انتفاء المناسبة فى الطرد وصلاحية الوصف للمناسبة فى الدوران .

مثاله، قول بعضهم فى الخل: مائع لاتبنى القنطرة على جنسه فلا تزال به النجاسة كالدهن بخلاف الماء فانه تبنى القنطرة على جنسه فتزال به النجاسة، اذ بناء القنطرة وعدمه لامناسبة فيه للحكم قطعا، وهو مطرد لانقض عليه لاطراده وجريانه فى حكمه وسلامته عن مفسد واحد، وهو النقض .

الخلاف فى الطرد: قد وقع الخلاف بين الأصوليين فى افادة الوصف الطردى علية الحكم على مذاهب :

المذهب الأول، لأكثر الأصوليين، قالوا: ان الوصف الطردي لايفيد علية الحكم ولايعتمد عليه في ذلك، فقد قالوا: قياس المعنى مناسب لاشتماله على الوصف المناسب بالذات، وقياس الشبه تقريب لأنه يقرب الفرع من الأصل، وقياس الطرد تحكم فلا يفيد ثبوت الحكم في الفرع لعدم الاعتداد به، وكل من أنكر حجية الدوران كالآمدي وابن الحاجب والغزالي وغيرهم لايقولون بافادة الطرد من باب أولى، فقد قال الزركشي في البحر: والمعتبرون من النظار على أن التمسك به باطل لأنه من باب الهذيان، وقال امام الحرمين: وتناهى القاضي في تغليظ من يعتقد ربط حكم الله به. وقال القاضي حسين فيما نقله البغوي في تعليقه عنه: لايجوز ان يدان الله بــه. وقال ابن السمعاني: وسمى أبو زيد الذين يجعلون الطرد حجة ودليلا على صحة العلية حشوية أهل القياس. قال: ولا يعد هؤلاء من جملة الفقهاء، واحتجوا لذلك بأدلة :

1 ـــ ان الأصل في التشريع اعتبار جلب المصالح ودرء المفاسد، وما لم يعلم فيـــه تحصيل مصلحة ولا دفع مفسدة وجب أن لايعتبر.

2 ـ ان الصحابة رضوان الله عليهم و هم أهم مستند للعمل بالقياس انما نقل عنهـــم العمل بالمناسب من الأوصاف في القياس، أما غير المناسب فلا، فوجب الغاء الغير المناسب وهو الطرد .

3 ـــ ان مجرد المقارنة لا يفيد العلية بدليل الجوهر والعرض والذات مع صفاتهـــا والمتضايفين وغيرها مما وجد فيه الارتباط بدون علية، اذ ليس بعضها علة في البعض، الى غير ذلك من الأدلة التي أوردها في هذا الموضوع.

المذهب الثاني لطائفة من الأصوليين، منهم الامام الرازي والصيرفي وكثير من الحنفية قالوا: ان الحكم اذا قارن الوصف الطردي في جميع الصور ماعدا صورة النزاع فانه يفيد علية الوصف للحكم، فتحمل الصورة المتنازع فيها على بقية الصور وتقاس عليها الحاقا للفرد بالأعم الغالب، واحتجوا لذلك بأن استقراء التشريع أثبت أن النادر في كل باب قد ألحق بالأغلب من جنسه، فالحكم اذا وجد مقارنا للوصف في جميع الصور التي لانزاع فيها ثم وجد الوصف في الفرع المتنازع فيه وجب أن يثبت له الحكم الحاقا لتلك الصورة النادرة بغيرها من الصـــور تحقيقا لقاعدة الحاق النادر بالغالب في الحكم، فاذا ثبت الحكم لغالب أفراد الكلي الواحد ولم يكن الحكم الثابت للأغلب على خلاف الدليل ثم وجد فرد من أفراد ذلك الكلي ولم يعلم اتصافه بما ينافي ذلك الحكم وجب الحكم عليه بحكم غيره من أفراد الكلي الحاقا للنادر بالغالب .

وأيضا فان الاقتران بجميع الصور مع انتفاء ما يصلح للتعليل غير الوصف المقترن به يغلب على الظن علية ذلك الوصف والعمـــل بالظن الراجح واجب .

المذهب الثالث يقول: ان مقارنة الحكم للوصف ولو في صورة واحدة تكفي للدلالة على علية ذلك الوصف، فيعمل به في صورة النزاع مستدلا لذلك بأن مقارنة الحكم للوصف في صورة واحدة مع العلم بأن الحكم لابد له من علة يستند اليها ومن غير علم بوصف آخر كل ذلك يفيد الظن بأن ذلك الوصف علة الحكم، اذ الأصل عدم ما سواه، وهذا المذهب مع ضعفه لـــم يعلـــم قائلـــه .

ورد ما احتج به، بأن مقارنة الوصف للحكم في صورة واحدة لايحصل منها الظن لأن الظن انما يحصل بالتكرار .

المذهب الرابع للكرخي، يقول: ان الطرد يفيد العلية بالنسبة للمناظر، وهو الذي يجادل غيره ويدافع عن مذهب امامه لا للناظر لنفسه، وهو الذي يبحث عن الحقيقة لاثباتها فالأول في مقام الدفع، والثاني في مقام الاثبات، بناء عليه فلا يفيد العلية، لذا قال الكرخي: هو مقبول جدلا، ولا يسوغ التعويل عليـــه في العمـــل والفتوى .

عاشر مسالك العلة، تنقيح المناط : وقد تقدم الكلام على هذا المسلك أثناء شرح تعاريف القياس، حيث قسم المناط الى ثلاثة أقسام: تحقيق المناط وتنقيحه وتخريجه .

وحاصل تنقيح المناط أنه اذا علق حكم على وصف اتصلت به عدة أوصاف لامدخل لها في العلية وحذف ما لامدخل له في التعليل بالاجتهاد، فذلك هو تنقيح المناط ، وهذا الحذف والالغاء يأتي على نوعين :

اما بالغاء خصوص الصفة وربط الحكم بأعم منها، وهي طريقة الامامين: مالك وأبى حنيفة النعمان .

وأما بالغاء ما عدا الصفة التى ربط بها الحكم عن الاعتبار وهي طريقة الامام الشافعي رضى الله عنه .

ففي مسألة من واقع أهله في نهار رمضان قد ألغى الامامان: مالك وأبو حنيفة المواقعة عن الاعتبار وأناطا الحكم بأعم منها، وهو انتهاك حرمة رمضان بوطء أو غيره، ويدخل في حكم وجوب الكفارة كل من انتهك حرمة رمضان بوطء أو أكل أو شرب أو غيرها، أما الامام الشافعي فقد أناط الحكم بالمواطأة، ولكنه ألغى عن الاعتبار ما ارتبط بالوطء من الصفات ككون الواطىء أعرابيا، والموطوءة زوجته، وفي رمضان، وغير ذلك مما اتصل بمحل الحكم، فتجب الكفارة على كل من وطىء في نهار رمضان عامدا .

وهذا المسلك وهو تنقيح المناط شديد الشبه بمسلك السبر والتقسيم، الا أنهما يفترقان من حيث ان تنقيح المناط عبارة عن الاجتهاد في حذف ما لايصلح للعلية من أوصاف المحل مع تعيين الباقي للعلية بالاجتهاد، أما السبر والتقسيم فهو الاجتهاد في حذف ما لا يصلح للعلية، بيد أن الباقي يتعين للعلية من نفسه من غير اجتهاد في تعيينه .

الحادي عشر من مسالك العلة، الغاء الفارق: وهو عبارة عن الغاء الوصف الفارق بين الأصل والفرع ببيان عدم تأثيره في الحكم، فيثبت الحكم للوصف الذى اشتركا فيه، فالأمة والعبد يفترقان في وصفي الذكورة والأنوثة ويشتركان في وصف كون كل منهما رقبة ، والذكورة والأنوثة الفارقان بينهما لايعتد بهما ويجب الغاؤهما، فيثبت الوصف الذى يشتركان فيه وهو الرقبية، فيعطى للأمة حكم العبد والعكس اعتمادا على الوصف الجامع بينهما، مثاله حديث الصحيحين: من اعتق شركا له في عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد، والا فقد عتق عليه ما عتق فالفارق بين الأمة والعبد الذكورة والأنوثة. ولا تأثير لهما في منع السراية، فتثبت السراية في الأمة أيضا لمشاركتها العبد في كون كل منهما رقبة، ومثله أيضا، قوله تعالى: (فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب) واذا كانت الأنوثة لاتأثير لها في الفرق بين الاماء والعبيد فيلحق المحصنون بالمحصنات في تنصيف العذاب، ومثلهما صب البول في الماء الراكد مع البول فيه الذى ورد فيه النهي فلا فارق بينهما اذ كل منهما صب للبول في الماء الا أن الثانى صب للبول في الماء من معدنه مباشرة وهذا الفارق يجب الغاؤه، اذ لاتأثير له في الفرق بينهما ، فيعطى للفرع حكم الأصل، فيكون صب البول في الماء مكروها كالبول فيه الوارد فيه النهى .

مسائل تتعلق بالعلة :

المسألة الأولى في تعدد العلل مع اتحاد الحكم: قد اختلف الأصوليون في هذه المسألة على مذاهب :

الأول للجمهور من الأصوليين، قالوا: يجوز أن يعلل الحكم الواحد مطلقا بعلتين فأكثر، لأن العلل الشرعية علامات ولا مانع من اجتماع علامات على شيء واحد، واستدلوا للجواز

والوقوع كما في المس والبول والريح، فان كل واحد منها علامة على انتقاض الوضوء ولاتجوز معه الصلاة، وكذا الردة والعدة والحيض كل واحد منها علامة على حرمة الوطء، وكذا من قتل غيره أو زنى محصنا أو ارتد فان كل واحد منها علة لحكم واحد وهو وجوب قتله، وهكذا .

الثاني لابن فورك والامام الرازي وغيرهما، قالوا: يجوز أن تتعدد العلل لحكم واحد اذا كانت منصوصة دون المستنبطة، واحتجوا لذلك بأن الأوصاف المستنبطة الصالح كل منها للعلية يجوز أن يكون مجموعها علة واحدة عند الشارع، فلا يتعين استقلال كل واحدة منهـــا بالعلية، بخلاف مانص الشارع على استقلاله بالعلية فيجوز أن تستقل كل واحدة منها بالعلية،

ورد هذا المذهب بأن المستنبطة يتعين استقلال كل واحدة منها بالاستنباط أيضا .

الثالث حكاه ابن الحاجب اذ قال: يجوز تعدد المستنبطة دون المنصوصة عكس ما مشى عليه ابن فورك والرازي، مستدلا لذلك بأن المنصوصة قطعية فلو تعددت لزم عليه المحال وهو الجمع بين النقيضين الآتي بخلاف المستنبطة فان العلة يجوز أن تكون عند الشارع مجموع الأوصاف .

ورد هذا المذهب بأنه اذا استقلت العلل في المستنبطة يكـــون مآلها الى حكـــم المنصوصتين من الجمع بين النقيضين فيكون باطلا، وهو قول غريب .

الرابع لامام الحرمين والقاضي أبي بكر وغيرهما، قالوا: يمنع تعدد العلل لحكم شرعي واحد مطلقا منصوصة كانت أو مستنبطة مع تجويزه عقلا، مستدلين للمنع بأنه لو جاز شرعا لوقع لكنه لم يقع فلا يجوز، وهو اختيار الآمدي.

ورد هذا المذهب أولا بأنه لايلزم من الجواز الوقوع، ثانيا أنه قد وقع لما تقدم من الأمثلة التي استدل بها الجمهور للوقوع .

الخامس لبعض الأصوليين، قالوا: يجوز تعدد العلل اذا تعاقبت على الحكم لا اذا اصطحبت، مستدلا لذلك بأنها اذا تعاقبت لايلزم عليها المحال الآتي من الجمع بين النقيضين، بخلاف ما اذا اصطحبت فيلزم عليها المحال اعتبارا لأن الذي يوجد في الثانية عند التعاقب انما هو مثل الأولى لا عينها.

ورد هذا المذهب بأنه في حال المعية لامانع من أن توجد الأمثال مصطحبة وفي دفعة واحدة وعلته فلا مانع من اجتماعها كالمتعاقبة .

السادس قال أصحابه: يمتنع عقلا تعدد العلل لحكم واحد مطلقا منصوصة كانت أو مستنبطة مصطحبة أو متعاقبة، مستدلين لذلك بأنه لو تعددت العلل للزم عليه الجمع بين النقيضين وهو محال .

وبيانه أن الحكم اذا أسند الى كل واحدة من العلتين فانه يستغني عن الأخرى فيلزم الاستغناء عن كل واحدة منهما وعدم الاستغناء عنها وذلك جمع بين النقيضين، ويلزم عليه أيضا تحصيل الحاصل في التعاقب حيث يوجد بالثانية ما يوجد بالأولى .

ورد من طرف الجمهور بأن المحال المذكور إنما يلزم من العلل العقلية المفيدة لتأثيرها في وجود المعلول، أما العلل الشرعية التي هي معرفات للحكم وتفيد العلم به فلا يترتب على اجتماعها محال، اذ لامانع من تعدد العلامات على معلوم واحد .

والمعتمد من هذا الخلاف ما عليه الجمهور من جواز تعدد العلل الشرعية لحكم واحد مطلقا. منصوصة أو مستنبطة، مصطحبة أو متعاقبة، لما تقدم من الوقوع، والوقوع أقوى دليل على الجواز. وأيضا فان العالم بسائر أجرامه وأكوانه وحركاته وسكناته، به توصل العقل الى العلم القطعي بوجود البارئ تعالى واتصافه بسائر صفات الكمال، فكل جزء من أجزاء العالم يعتبر لذى

العقل علامة على وجوده تعالى واتصافه بصفاته السنية، أما العلل العقلية فلا خلاف فى امتناع تعددها لحكم واحد لأنها مؤثرات، ولا يمكن أن يجتمع مؤثران على أثر واحد .

المسألة الثانية فى اتحاد العلة مع تعدد الحكم: قد اختلف الأصوليون فى جواز تعليل حكمين شرعيين فأكثر بعلة واحدة على مذهبين:

المذهب الأول يقول: ان الوصف الواحد يجوز أن يكون علة لحكمين مختلفين، سواء فى الاثبات أو النفى، واستدل أصحابه بالوقوع ، فمما وجد فيه الوصف علة لحكمين فى الاثبات السرقة، فانها علة لحكمين وهما القطع والغرم اذا تلف المسروق، فكل من القطع والغرم واجب وعلتهما السرقة، ومما وجد فيه الوصف علة لحكمين فى حال النفى الحيض، فهو علة لحرمة الصلاة والصيام والطواف وقراءة القرآن .

المذهب الثانى يقول: ان الوصف الواحد لايجوز أن يكون علة لحكمين فأكثر، واستدل أصحابه للمنع بأن العلة لابد أن تشتمل على المناسبة للحكم وبمناسبتها لحكم يحصل المقصود منها وهو المصلحة المرادة من ترتب الحكم على الوصف المناسب، فلو أن ذلك الوصف اعتبر علة لحكم آخر ومناسبته فانه يلزم عليه تحصيل الحاصل، وهو ممنوع .

والمعتمد المختار من هذا الخلاف ما عليه المذهب الأول من جواز تعليل حكمين فأكثر بعلة واحدة، بدليل الوقوع كما تقدم، أما ما احتج به المانعون من لزوم تحصيل الحاصل، فقد رد بأن الأحكام انما شرعت لمصالح العباد تفضلا منه تعالى، والمصلحة الحاصلة من تشريع هذا الحكم غير المصلحة الحاصلة من الحكم الآخر، فالسرقة علة لحكم القطع، والمصلحة الحاصلة منه هى الزجر ولحكم آخر وهو الغرم، والمصلحة الحاصلة منه هى جبر ما تلف من المال، فالمصلحة الحاصلة من القطع غير الحاصلة من الغرم فبطل القول بلزوم تحصيل الحاصل، وأيضا فان مناسبة الوصف للحكمين لاتمنع من توقف حصول المقصود منه على شرع الحكمين بترتيبهما عليه .

على أنه لامانع عقلا ولا شرعا من نصب أمارة واحدة على حكمين مختلفين، فعلة السرقة كما تقدم أمارة على وجوب الحد والغرم، وشرب الخمر أمارة على التحريم واقامة الحد، وهكذا.

المسألة الثالثة فى الفرق بين العلة والسبب والحكمة:

العلة كما تقدم وصف ظاهر منضبط أناط الشارع الحكم به بترتيب الحكم على الوصف لمناسبة بينهما مع اعتبار الوصف علامة على الحكم .

والسبب وصف ظاهر منضبط أيضا أناط الشارع الحكم به أيضا ورتبه عليه، سواء كان مناسبا أو غير مناسب ؛

فالعلة قد اعتبرت فيها المناسبة، أما السبب فلا تعتبر فيه المناسبة، اذ قد يكون مناسبا للحكم وقد لايكون مناسبا له، وبذلك كان السبب أعم مطلقا من العلة، فقد يجتمعان فى شىء واحد، وقد ينفرد السبب عن العلة فى جهة لاتوجد فيها العلة لعدم مناسبتها .

فمما يجتمعان فيه الشدة المطربة فى الخمر فهى علة وسبب، علة للتحريم وسبب لاقامة الحد لمناسبتها لهما، وكذا القتل العمد العدوان علة وسبب، لأنه مناسب للتحريم ووجوب القصاص .

وقد ينفرد السبب فى محل لاتتحقق فيه العلة، فالزوال مثلا وغروب الشمس وطلوع الفجر أسباب لوجوب تلك الصلوات، وضعها الشارع علامة على الحكم، ولا يصح أن تعتبر عللا لعدم وجود المناسبة فيها .

ومن الأصوليين من اعتبرهما متغايرين من حيث الحقيقة، حيث اعتبر فى العلة المناسبة كالاسكار لتحريم الخمر والسفر لجواز القصر، فالاسكار والسفر كلاهما علة، كما اعتبر فى

السبب عدم المناسبة كالزوال لوجوب الظهر وشهود الشهر لوجوب الصيام، فالزوال وشهود الشهر يعتبر كل منهما سببا لاعلة لعدم المناسبة، وان كانا يجتمعان في أن كلا منهما أمارة على الحكم.

وبعضهم اعتبرهما بمعنى واحد من حيث كونهما أمارة على الحكم، فكل ما يدعى علة يدعى سببا أيضا نظرا لترتب الحكم على الوصف الذى يسمى بأسماء متعددة، فيسمى علة وسببا وأمارة وداعيا وباعثا وحاملا ومناطا ومقتضيا وموجبا ومؤثرا ومعنى .

وأما الحكمة فهى ما يترتب على الحكم الذى ربط بعلته من جلب مصلحة أو دفع مضرة، فتكون الحكمة هى المصلحة الحاصلة من ربط الحكم بعلته وسببه، فالحكمة تاتى فى الترتيب الوجودى بعد ربط الحكم بالوصف، اذ هى الثمرة والنتيجة الحاصلة من ترتيب الحكم على الوصف وربطه به .

المسألة الرابعة: فى علل اختلف فيها: العلة الشرعية اذا كانت وصفا ظاهرا منضبطا فلا خلاف فى تعليل الحكم الشرعى بها. وهناك علل أخرى قد اختلف فيها:

أولا ــ الحكمة المترتبة على الحكم كحفظ النفس فى تشريع القصاص وحفظ المال فى تشريع حد السرقة وحفظ العقل فى تشريع حد شرب الخمر، الى غير ذلك، وقد اختلف الأصوليون فى اعتبار الحكمة علة للحكم الشرعى الذى ترتبت عليه على مذاهب :

1 ــ للأكثرين، قالوا: يمتنع تعليل الحكم الشرعى بالحكمة ، مستدلين لذلك بأنه لو جاز التعليل بالحكمة لما جاز التعليل بالوصف مع أن ذلك مخالف لاجماع القائسين.

2 ــ للأقلين، قالوا: يجوز التعليل بالحكمة، مستدلين لذلك بأن الحكمة أصل للوصف المناسب، واذا جاز التعليل بالوصف المناسب فأولى أن يكون بالحكمة التى هى أصل له، اذ أصل الشىء لايقصر عنه، فالاعتماد على الحكمة التى هى أصل أولى من الاعتماد على الوصف الذى هو فرع .

3 ــ يقول بالتفصيل بين الحكمة الظاهرة المنضبطة وبين الخفية، فاذا كانت الحكمة مساوية للوصف فى الظهور والانضباط جاز التعليل بها، بل هى أولى من الوصف بتعليل الحكم، أما اذا كانت خفية أو مضطربة فلا يجوز التعليل بها وهذا المذهب هو المختار من الخلاف.

ورد المذهب الأول المانع مطلقا بأن الحكمة اذا ساوت الوصف فيجب أن لا تقصر عنه فى تعليل الحكم بها، بل هى أولى من الوصف كما تقدم، لأنها أصله ،

كما رد المذهب الثانى الذى يقول بالجواز مطلقا بأن الحكمة اذا كانت خفية مضطربة فلا تمكن معرفة ما هو مناط الحكم منها مما يفضى الى العسر والحرج فى حق المكلف بالبحث عنها والاطلاع عليها .

ثانيا ــ الحكم الشرعى: قد جرى خلاف أيضا بين الأصوليين فى تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى، على مذهبين :

المذهب الأول لبعض الأصوليين، قالوا: يجوز تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى كتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه، وتعليل حرمة أكل الشىء أو بيعه بنجاسته وكون الشىء نجسا حكم شرعى، مستدلين لذلك بأن العلل الشرعية معرفات، ولا مانع من أن ينصب الشارع حكما شرعيا أمارة على حكم شرعى، كما نصب النجاسة أمارة على تحريم البيع والأكل، وعلى تحريم الطهارة بالماء النجس اذ لامانع من أن يقول الشارع: مهما حرمت كذا فقد حرمت كذا. ومهما أبحت كذا فقد أبحت كذا .

المذهب الثاني للبعض منهم أيضا قالوا: يمنع تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي، مستدلين لذلك بأن شأن الحكم الشرعي أن يكون معلولا لاعلة، فلو وقع علة لانقلبت حقيقته، وأيضا فان الحكمين متساويان في كون كل منهما حكما شرعيا، وليس جعل أحدهما علة والآخر معلولا بأولى من العكس .

والمختار هو المذهب الأول الذى يقول بالجواز، وما احتج به أصحاب المذهب الثاني رد فيما يرجع الى قلب حقيقة الحكم من أنه بعد أن كان معلولا يصير علة بأنه لايلزم عليه شيء من ذلك. لأن الحكم المعلول لعلته لامانع من أن يجعله الشارع أمارة على حكم آخر، وفيما يرجع الى تساويهما في كون كل منهما حكما شرعيا ولا وجه لترجيح أحدهما بالعلية على الآخر بدون مرجح، قد رد بأن المناسبة هي التي ترجح أحد هما على الآخر، فتعينه للعلية وتعين الآخر للمعلولية كما يقال: نجس فيحرم، أو طاهر فيجوز، فالنجاسة مناسبة للتحريم والطهارة مناسبة للحلية والجواز .

ثالثا – العلة القاصرة: وهي التي لاتتعدى محل النص الى الفرع، وتصدق بثلاث صور :

1 – محل النص – 2 – جزؤه الخاص بأن لايوجد في غيره – 3 – وصفه اللازم بأن لايتصف به غيره، فالمحل لايمكن أن يتجاوز نفسه الى الفرع، وكذا جزؤه الخاص به ووصفه اللازم .

مثال تعليل الحكم بمحله أن يقال: يحرم الربا في الذهب لعلة أنه ذهب، ويحرم الربا في البر لعلة أنه بر. ومثال تعليل الحكم بجزء محله تعليل جواز خيار الرؤية في بيع الغائب بكونه عقد معاوضة، فان عقد المعاوضة جزء محل الحكم، وهو بيع الغائب على خيار الرؤية، وحكمه الجواز، وعقد المعاوضة الذى وقع تعليلا للحكم هو جزء محل الحكم لأن محله اشتمل على أجزاء، وهي: كونه بيعا وعلى غائب، وعلى خيار. وكذا تعليل نقض الخارج من السبيلين للوضوء بالخروج منهما، فالنقض حكم، ومحله الخارج، وهو مركب من جزأين، لأن الخارج معناه ذات اتصفت بالخروج، فهما جزآن: الذات وصفتها وهي الخروج، وقد علل في هذا المثال الحكم وهو النقض بالخروج وهو جزء محل الحكم، ومثال تعليل الحكم بالوصف اللازم لمحله تعليل حرمة الربا في النقدين بكونهما قيم الأشياء، فهذا الوصف وهو كون النقدين تقوم بهما الأشياء مقصور عليهما ولايتعداهما الى غيرهما، اذ يقال قيمة هذا الكبش مثلا عشرة دراهم ولايقال قيمته ثوب. على ما جرى به العرف في تقويم الأشياء سواء كانت من المنقولات أو غيرها .

وهذه الأمثلة توضح أن المحل لايتجاوز نفسه فيصير فرعا، لأنه يؤدى الى قلب الحقائق وهو محال، وكذا جزؤه الخاص لايفارقه، ومثله وصفه اللازم لايتعداه الى الفرع .

ثم ان كانت منصوصة أو مجمعا عليها فقد اتفق الأصوليون على صحة التعليل بها .

أما اذا لم تكن منصوصة ولا مجمعا عليها بل مستنبطة فقد اختلفوا في صحة التعليل بها على مذهبين :

المذهب الأول لطائفة من الأصوليين منهم الامام الشافعي وأصحابه وأحمد بن حنبل وغيرهم قالوا: يصح تعليل الحكم بالعلة القاصرة، مستدلين لذلك بأن الوصف القاصر اذا كان مناسبا للحكم وثبت الحكم على وفقه يغلب على الظن كونه علة للحكم، وذلك هو المراد بصحة التعليل بالعلة القاصرة .

المذهب الثاني للامام أبي حنيفة وأصحابه وأبي عبد الله البصري وغيرهم، قالوا: لايصح التعليل بالعلة القاصرة فممنوع، مستدلين لذلك بأن فائدة التعليل التوصل الى القياس لتشريك

الفرع مع الأصل فى حكمه، ونظرا الى أن الحكم تابع للعلة والعلة لايمكن وجودها فى الفرع فلا يجوز القياس، لذا اعتبروا التعليل بالعلة القاصرة عبثا لافائدة فيه .

وانما منع اعتبار محل الحكم فى الأصل علة لأن محل الحكم الذى هو أصل لايمكن أن ينقلب فرعا، اذ الفرض أن العلة هى نفس المحل، وأيضا فانه يؤدى الى اتحاد الأصل والفرع، وهو محال، كما أن جزأه الخاص لايمكن أن يكون جزءا لغيره، وكذا يقال فى الوصف اللازم لمحل الحكم، فلا يوجد فى الفرع قطعا، وعليه فلا يصح التعليل بالعلة القاصرة سواء كانت محلا للحكم أو جزأه الخاص أو وصفه اللازم .

والمعتمد المختار من هذا الخلاف هو القول بالجواز مطلقا، منصوصة كانت العلة أو مستنبطة، محلا كانت للحكم أو جزأه الخاص أو وصفه اللازم، لما تقدم من الدليل .

ورد ما احتج به المانعون بأن فائدة التعليل لاتنحصر فى القياس بل قد تكون لفوائد أخرى غير القياس منها :

1 ـــ معرفة المناسبة بين العلة والحكم الذى ترتب عليها، وبذلك يكون معقول المعنى وتدرك المصلحة التى أرادها الشارع من تشريع الحكم، وذلك أدعى الى الاطمئنان والامتثال والاسراع الى الاذعان لقبول معلولها وهو الحكم، فيحصل الثواب وزيادة الأجر عند الله تعالى، بخلاف ما اذا كان الحكم تعبديا غير معقول المعنى فان النفس تتردد فيه ولاتطمئن اليه الأمر الذى قد يؤدى الى الوقوع فى المخالفة .

2 ـــ اذا اشتمل المحل على وصف متعد صالح لتعديته الى الفرع، واختار المعلل العلة القاصرة للتعليل فان اعتبار العلة القاصرة يمنع التعليل بالمتعدية، الا اذا ثبت إستقلال المتعدية بالتعليل فيرجح جانب المتعدية .

3 ـــ ان العلة القاصرة المناسبة لترتب الحكم عليها يغلب على الظن أنها علة الحكم والظن الغالب يجب الاعتماد عليه .

4 ـــ ان تعليل الحكم بالعلة القاصرة يقوى النص الظاهر الوارد بالحكم وينفى عنه الاحتمال .

رابعا ـ العلة المركبة: اتفق الأصوليون على أن الوصف الواحد البسيط الذى لاتركيب فيه يجوز تعليل الحكم به، كتعليل حرمة الخمر بالاسكار والربا فى البر بالطعم .

وانما اختلفوا فى جواز تعليل الحكم بالوصف المركب من أجزاء كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لمكافىء غير ولد، فذهب بعضهم الى القول بالجواز، وذهب البعض الآخر الى القول بالمنع .

احتج المجيزون بأن اقتران الحكم بالهيأة المركبة من أوصاف متعددة دليل على ظن التعليل بها لمناسبتها للحكم ولما يقتضيه ترتيب الحكم على الأوصاف المجتمعة من المصلحة التى أرادها الشارع والتى قد لا تحصل الا بالتركيب دون الوصف الواحد الذى قد لا يكون وحده مناسبا للحكم ، لأن المناسبة التى تكون فى الهيأة الاجتماعية لا تكون فى الفرد وحده، فالهيأة المركبة من القتل العمد العدوان مناسبة للقصاص ، ولكن القتل وحده لا يناسبه اذا لم يكن معه العمد والعدوان، على أنه لا مانع من أن يجعل الشارع الوصف المركب من عدة أوصاف علامة على الحكم .

احتج المانعون من تعليل الحكم بالعلة المركبة بأن التعليل بها يؤدى الى المحال ، وبيانه أنه لو انتفى أى جزء من المركب فان علية المركب تنتفى قطعا لأن انتفاء كل جزء من أجزاء

المركب علة تامة لعدم عليته، ثم اذا انتفى جزء آخر فلو فرض انتفاء علية المركب بانتفائه أيضا لزم عليه تحصيل الحاصل وهو محال، واذا لم تنتف به علية المركب لزم عليه تخلف المعلول عن علته، وكلاهما محال .

والمختار الذى عليه الأكثرون من هذا الخلاف هو القول بجواز تعليل الحكم بالعلة المركبة من أوصاف .

ورد ما احتج به المانعون من لزوم المحال بأوجه :

1 ــ لايسلم أن عدم الجزء علة لعدم العلية حتى يلزم عليه المحال، بل وجود كل جزء شرط فى علية الوصف المركب، فاذا اختل شرطه انتفت علية الوصف المركب .

2 ــ وعلى اعتبار أن انتفاء كل جزء علة فى انتفاء العلية فان هذه العلل علامات على عدم العلية لا مؤثرات، ولا مانع من اجتماع عدة علامات على شىء واحد، سواء كانت مترتبة كالبول واللمس أو مصطحبة كالنوم والريح واللمس بالنسبة الى نقض الوضوء .

3 ــ ان انتفاء الجزء انما يكون علة لانتفاء علية الوصف المركب بشرط أن لايسبقه جزء آخر بالانتفاء، وعليه فانتفاء الجزء الثانى بعد الأول لايكون علة لاختلال شرطه، وهو أن لايكون مسبوقا بانتفاء جزء آخر يشاركه فى الوصف المركب، لذا لايلزم من انتفائه تحصيل الحاصل .

خامسا ــ الاسم اللقب: وهو الاسم الجامد الذى لم يشتق من غيره، مثاله تعليل نجاسة بول ما يوكل لحمه بأنه بول كبول الآدمي، وقد اختلف فيه على مذهبين :

المذهب الأول لأبى اسحاق الشيرازى قال: يصح التعليل بالاسم اللقب، مستدلا لذلك بأن ترتيب الحكم وهو نجاسة البول على تسميته بولا مشتمل على حكمة، وهى النظافة بعدم مماسة هذا المستقذر، وتلك علة تصلح شاهدا لاناطة التنجيس بتلك التسمية وتبعث المكلف على الامتثال بأن يتجنب هذه النجاسة عملا بمقتضى هذا الحكم .

المذهب الثانى للامام الرازى، قال: يمنع تعليل الحكم بالاسم اللقب، محتجا لذلك بأنه قد علم بالضرورة أنه لاأثر فى حرمة الخمر لتسميتها خمرا، بخلاف وصف مسماها من كونه مخامرا للعقل فهو تعليل بالوصف، لأن من شرط الالحاق بالعلة اشتمال ترتب الحكم عليها على حكمة باعثة للمكلف على الامتثال وصالحة لاناطة الحكم بالعلة، وغير خفى أن ترتب الحكم على مجرد الاسم خلى عن ذلك، اذ لفظ البول لاأثر لترتب النجاسة عليه لعدم اشتماله على الحكمة المطلوبة للشارع .

هذا وقد صحح ابن السبكى القول بجواز التعليل بالاسم اللقب .

بينما حكى الرازى الاتفاق على المنع، كما حكاه القرافى فى تنقيحه، معللا ذلك بأنه طردى محض، والشرائع شأنها رعاية المصالح، أما ما لايكون مصلحة ولامظنة لها فلا يعتبره الشارع.

اما الاسم المشتق فقد وقع الاتفاق على صحة التعليل به، نحو السارق والقاتل والزانى وغيرها نظرا لتضمن المشتق للوصف الصالح للعلية.

سادسا ــ الوصف المقدر: الاوصاف التى لاوجود لها فى خارج الاعيان وانما يعتبرها الشارع ويفرضها فى المحل تسمى مقدرة، فمن يبيع مدا من حنطة على وجه السلم يقدر ان مد الحنطة فى ذمة البائع، ومن استأجر أجيرا على عمل تقدر تلك المنافع فى ذمته والا لما صح العقد لعدم وجود ركن من أركان العقد فى البيع والاجارة، ومن اعتق عبدا عن غيره يقدر أنه دخل فى ملك من أعتقه عنه والا لما كفاه فى الكفارة ولما كان الولاء له .

وقد جرى الخلاف في تعليل الحكم الشرعي بالعلة المقدرة بين الأصوليين على مذهبين.

المذهب الأول للأكثرين وعليه الامام الرازي، قالوا: لايجوز تعليل الحكم الشرعي بالوصف المقدر، حتى قالوا: ان العلل المقدرة لايجوز أن تعتقد في الشرائع، محتجين لذلك بأن تقدير الأعيان في الذمة أمر لايمكن تصوره، فهم يقولون: ان ملك الشيء الذي هو علة لاطلاق التصرفات في الشيء المملوك هو وصف محقق لامقدر، وعلى اعتباره مقدرا فلا يعلل به، وعليه فلا يصح الالحاق به لأن من شرط الالحاق بالعلة أن لاتكون مقدرة، والشرط يلزم من عدمه عدم المشروط فيلزم من اعتباره مقدرا عدم الالحاق به.

المذهب الثاني للأقلين، وعليه بعض الفقهاء: قالوا: يجوز التعليل بالوصف المقدر محتجين لذلك بأن المقدرات في الشريعة الاسلامية لايكاد يخلو منها باب من أبواب الفقه وكلام الفقهاء طافح بالتعليل بالمقدرات الشرعية، ولولا تلك المقدرات لما توجه الطلب الى أحد بأمر مطالب به، فالمطلوب في السلم يمتنع أن يكون معينا والا لما كان سلما فتعين أن يكون في الذمة وكونه في الذمة ذلك هو التقدير، اذ الفرض في السلم أن المعقود عليه غير معين، فلو لم يكن مقدرا في الذمة لخلا العقد عن المعقود عليه، وكذا المنافع في الاجارة ليست معينة، فلولا اعتبار تقديرها في الذمة لامتنعت اجارتها ووقفها واعارتها، والمعتق عنه لاتصح براءته من الكفارة التي وجبت عليه لولا تقدير دخول المعتق في ذمته، وكذا لايكون الولاء له لولا تقدير ملكه وقالوا أيضا: ان الحدث وصف مقدر قائم بالأعضاء يمنع صحة الصلاة، وهكذا لايخلو باب من أبواب الفقه من التقديرات الشرعية.

والمعتمد من هذا الخلاف ما عليه الأقلون من جواز تعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المقدرة لما تقدم من الأدلة، وما ذهب اليه الأكثرون محمول على أن تلك المقدرات يعتبرونها أمورا حقيقية لها وجود في نفسها، ولا يتوقف تحققها على الفرض والتقدير أو اعتبار معتبر.

سابعا — العلة العدمية: لاخلاف بين الأصوليين في تعليل الحكم الوجودي بالعلة الوجودية كتعليل حرمة الخمر بالاسكار، فكل من الحرمة والاسكار موجود في نفسه ثابت، ولا خلاف أيضا في تعليل الحكم العدمي بالعلة العدمية كتعليل عدم صحة التصرف بعدم العقل، ولا خلاف أيضا في تعليل الحكم العدمي بالعلة الوجودية كتعليل عدم صحة التصرف بالاسراف فالاسراف موجود في نفسه، وهو علة للحكم العدمي وهو عدم صحة التصرف.

وانما الخلاف بينهم في تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية التي تقتضي الانتفاء مثاله، أن يقال: ضرب فلان عبده لعدم امتثاله أمره، وكما يقال: يجب قتل المرتد لعدم اسلامه. وقد اختلفوا في هذه الصورة على مذهبين:

المذهب الأول للأكثرين وعلى رأسهم الامام الرازي، قالوا: يجوز تعليل الحكم الثبوتي بالعلة العدمية، واستدلوا لذلك بوجهين:

1 — الدوران فان دوران الحكم مع العلة وجودا وعدما يفيد علية المدار عليه للدائر، فلولا أنه علة له لما دار معه وجودا وعدما، بمعنى أن انتفاء الصفة علة لوجود الحكم وثبوتها علة لانتفائه، فعدم الاسلام علة لوجوب قتل المرتد وثبوت الاسلام علة لانتفاء الحكم، وهو وجوب القتل.

2 — قد وقع الاجماع على جواز التعليل بالوصف الوجودي الظاهر المنضبط نظرا لما يلزم من ترتيب الحكم على وفقه من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة بحسب الظاهر، فالعدم المقابل له يكون أيضا ظاهرا منضبطا، ويلزم من ترتيب الحكم على وفقه جلب مصلحة أو دفع

مفسدة، ونظرا لذلك فانه يمكن التعليل بالعلة العدمية كما أمكن التعليل بالعلة الوجودية اذ كل من الوجودي والعدمي وصف ظاهر منضبط مقدور عليه للمكلف، ويلزم من ترتيب الحكم على وفقه جلب مصلحة أو دفع مفسدة، اذن فلا فرق بينهما في صحة التعليل بهما .

المذهب الثاني للأقلين، منهم ابن الحاجب والآمدي، قالوا: لايجوز تعليل الحكم الثبوتي الوجودي، بالعلة العدمية، محتجين لذلك بوجهين :

1 ــ ان الأعدام لايتميز بعضها عن بعض والعلة علامة معرفة للحكم فيجب أن تكون معلومة متميزة عن غيرها لتصلح أن تكون معرفة للحكم ودالة على ترتب الحكم عليها ، وما دامت مجهولة لأنها عدم فلا تصلح للتعليل اذ لا تعرف حكما ولايترتب عليها حكم، لأنها مجهولة والمجهول لايعرف مجهولا ولايدل عليه ،

2 ــ ان الأوصاف بعضها صالح للعلية وبعضها غير صالح فيجب على المجتهد سبرها ، فلو جاز التعليل بالأعدام المطلقة لوجب على المجتهد أن يسبرها ليختبر الصالح منها للعلية فيميزها عن غيرها مما ليس بصالح الا أن سبرها غير واجب لكثرتها وعدم حصرها لأنه تكليف بما لا يطاق، فدل على أن العدم لايصلح للعلية ولا يكون علة .

والأصح من هذا الخلاف ما عليه الأكثرون من جواز التعليل بالعلة العدمية، أما ما احتج به الأقلون لمنع التعليل بالعلة العدمية فقد رد بما يأتي :

ففيما يرجع الى الوجه الأول رد بأنه لا يسلم أن الأعدام لاتتميز بل تتميز بالاضافات الى الأشخاص أو الأعيان، ففي المثالين المتقدمين أضيف العدم الى امتثال العبد المتحدث عنه وهو معلوم، والى اسلام المرتد وهو معلوم أيضا فكان متميزا عن غيره، ومثله أيضا قولهم: انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم ولاينعكس. فقد وقع التمييز بين العدمين، فالعدم الذى هو محل خلاف في التعليل به لابد أن يكون عدم شيء معين وذلك معنى كونه مضافا، فهو عدم متميز صالح للتعليل به، فالاسكار مثلا علة للتحريم والتنجيس ، وانتفاء الاسكار علة للاباحة والتطهير، فهي أعدام معينة ومتميزة .

ويدخل في العلة العدمية النسب والاضافات، كالأبوة والبنوة والتقدم والتأخر والمعية والقبلية والبعدية، فان هذه النسب وان كانت وجودية عند الفلاسفة الا أنها عدمية عند المتكلمين فيجرى فيها الخلاف المتقدم .

وفيما يرجع الى الثاني رد بأن سبر الأعدام المطلقة انما سقط عن المجتهد لعدم قدرته على الاحاطة بها نظرا لعدم تناهيها لالكونها غير صالحة للعلية، فثبت بهذا أن العلة العدمية يجوز تعليل الحكم الوجودي بها .

القوادح: وهي الاعتراضات التي يوردها المعترض على الدليل الذى يقيمه المستدل لاثبات مدعاه، فقد تكون من جهة عدم فهم الكلام الذى يورده المستدل في دليله لما فيه من اجمال أو غرابة، وقد تكون منعا لبعض مقدمات دليله علة أو حكما أو غيرهما، وقد تكون مناقضة يوردها على الحكم أو العلة لتخلف الحكم عن دليله في صورة من الصور، وقد تكون اقامة دليل يعارض ما اقتضاه دليل المستدل وينافيه،

فالمعترض اما أن يورد على دليل المستدل أسئلة أو ممانعة أو مناقضة أو معارضة، وهذه الأربع هي الأسس التى ترجع اليها جميع القوادح التى تعرض لها الأصوليون في هذا المبحث على تفرعها واختلافهم في عددها، حيث اقتصر كل واحد ممن ألفوا في أصول الفقه على عدد محصور منها. فمن أربعة الى خمسة الى ستة الى عشرة الى ثمانية عشر الى عشرين الى خمسة وعشرين الى ثمانية وعشرين، وهكذا حتى أنهاها بعضهم الى ثلاثين .

ثم منهم من ترجم لها بقوادح الدليل، وآخرون بالاعتراضات على القياس، وغيرهم بأدب المناظرة، والغرض منها تصحيح الدليل أو بيان فساده ان فقد ركنا من أركانه أو اختل شرط من شروطه .

والأغلبية الغالبة ممن اللفوا فى أصول الفقه والتشريع قد تعرضوا لمبحث القوادح وذكروها بعد مسالك العلة، والأقلية منهم أعرضوا عنها ولم يدرجوها فى مباحث الأصول .

وعلى رأس من لم يتعرضوا لها الامام أبو حامد الغزالى فى كتاب المستصفى، فهو علاوة على أنه أعرض عنها ولم يدرجها فى كتابه ذكر أنها أنسب بفن الجدل، وأنه لافائدة للمجتهد فى ذكرها فى علم الأصول لأن الاعتراضات لا يستفيد منها المجتهد شيئا فى مهمته الاجتهادية، وانما الذى يعينه على ذلك هى القواعد التى مهدها علماء الأصول، أما طرق البحث والمناظرة لتصحيح الدعوى أو ابطالها فلها علم خاص وهو فن الجدل، ولا معنى لادراج قواعد ذلك العلم فى قواعد علم اصول الفقه، فقد قال الامام الغزالى ما نصه: وما لم يندرج تحت ما ذكرناه فهو نظر جدلى يتبع شريعة الجدل التى وضعها الجدليون باصطلاحهم، فان لم يتعلق بها فائدة دينية فينبغى أن تشح على الأوقات أن تضيعها بها وتفصيلها وان تعلق بها فائدة من ضم نشر الكلام ورد كلام المناظرين الى مجرى الخصام كيلا يذهب كل واحد عرضا وطولا فى كلامه منحرفا عن مقصد نظره، فهى ليست فائدة من جنس أصول الفقه بل هى من علم الجدل، فينبغى أن تفرد بالنظر ولا تمزج بالأصول التى يقصد بها تذليل طريق الاجتهاد للمجتهدين

وبعد طول التفكر وتدقيق النظر فيما كتبه من تعرضوا لتلك القوادح، ونظرا الى أن غالب تلك المفسدات ترجع الى ما تقدم بسطه فى أركان القياس وشروطها، فان النفس قد مالت آخر الأمر الى عدم ادراجها فى هذه المحاضرات لما قرره الغزالى من أن البحث فيها مرجعه الى فن الجدل وأدب البحث والمناظرة .

الدليل الخامس من اصول التشريع الاستدلال

وينحصر الكلام عليه فى العناصر الآتية: تعريف الاستدلال — انقسام الاستدلال — بعض قواعد الاستدلال .

العنصر الأول — تعريف الاستدلال :

أما فى الوضع اللغوى فان السين والتاء فيه للطلب، فيكون معناه لغة طلب الدليل أو الطريق الموصل الى المطلوب .

وأما فى الاصطلاح الأصولى فانه يطلق على ذكر الدليل ويطلق أيضا على أنواع خاصة من الأدلة، وهذا هو المراد فى هذا الموضوع، فيصح أن يقال فى تعريف الاستدلال اصطلاحا: كل دليل ليس بكتاب ولاسنة ولااجماع ولا قياس من كل ما يفضى الى اثبات حكم شرعى. وهذا الافضاء اما أن يكون من طريق التلازم واما أن يكون من طريق استصحاب الحال أو ما فى معناه .

العنصر الثانى — انقسام الاستدلال: ينقسم الاستدلال الى قسمين: استدلال بالتلازم واستدلال بالاستصحاب .

القسم الأول الاستدلال من طريق التلازم ويتنوع الى الأنواع الآتية :

أولا — القياس المنطقى اقترانيا أو استثنائيا، وهو قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر، فان كان اللازم وهو النتيجة مذكورا فى القياس بالقوة لابالفعل بأن ذكرت فيه مادته لاصورته فهو القياس الاقترانى ، وان كان اللازم أو نقيضه مذكورا فى القياس بالفعل بأن ذكرت فيه صورته فهو القياس الاستثنائى .

مثال القياس الاقتراني، كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام، ينتج كل نبيذ حرام فالنتيجة مذكورة في القياس بالقوة لا بالفعل .

ومثال القياس الاستثنائي، ان كان النبيذ مسكرا فهو حرام لكنه مسكر، ينتج فهو حرام، فاللازم ذكر في القياس بصورته، ويقال أيضا ان كان النبيذ مباحا فهو ليس بمسكر لكنه مسكر ينتج فهو ليس بمباح، فاللازم نقيض لما ذكرت صورته في القياس .

وسمى الأول اقترانيا لاقتران اجزائه ، كما أن الثاني سمي استثنائيا لاشتماله على أداة الاستثناء وهي لكن، ويرجع في أشكال القياس وضروبه المنتجة وغير المنتجة الى علم المنطق.

ثانيا ـ انتفاء الحكم لانتفاء دليله بأن لم يجده المجتهد بعد البحث عنه والفحص الشديد فعدم وجدان الدليل الذي يظن معه انتفاؤه دليل على انتفاء الحكم ، وهذا هو المعتمد وان ذهب الأكثرون الى القول بخلافه، مثال ذلك أن يقال للخصم في ابطال الحكم الذي ذكره في مسألة من المسائل: الحكم يستدعي دليلا، لأن ثبوت الحكم متوقف على الدليل والا لزم تكليف الغافل فيما اذا وجد الحكم بدون دليل يدل عليه، ولا دليل على الحكم المدعى، اما بالسبر بأن سبرت الأدلة فلم يوجد من بينها ما يدل عليه، واما بالاصالة لأن الأصل المستصحب عدم الدليل فينتفي الحكم أيضا .

ثالثا ـ وجود السبب وقيام المانع وانتفاء الشرط كلها تستلزم أحكاما، اذ كلما وجد السبب المقتضي ثبت معه الحكم، وكلما وجد المانع أو انتفى الشرط انتفى الحكم، وهذا هو المعتمد وان خالف فيه الأكثرون حيث قالوا: ان وجود المقتضي أو قيام المانع أو انتفاء الشرط لادليل فيها على ثبوت الحكم ولا على انتفائه، بل هي دعوى دليل تحتاج الى الاثبات، وانما تكون دليلا اذاعين المقتضي والمانع والشرط مع بيان الأولين، أما الشرط فلا يحتاج الى بيان فقده واختلاله، لأن الأصل عدمه .

رابعا ـ الاستقراء، وهو تتبع الجزئيات للتوصل الى اثبات حكمها للكلي الذي يصدق عليها، فاثبات الحكم للجزئيات الحاصل بتتبعها يدل على ثبوت الحكم للكلي الذي تندرج تحته وبواسطة ثبوته للكلي يثبت للصورة المخصوصة التي هي محل النزاع .

تنوع الاستقراء. يتنوع الاستقراء الى نوعين: قطعي وظني .

النوع الأول الاستقراء القطعي، وهو الذي يحصل من تتبع جميع الجزئيات التي تشترك في كلي واحد ما عدا صورة النزاع، وهذا هو الاستقراء التام الذي يعتبر دليلا قاطعا، مثاله تتبع جزئيات الجسم لاثبات حكمها له وهو التحيز، فهو استقراء تام ودليل قاطع ، ومثاله أيضا استدلال بعض الشافعية على عدم وجوب الوتر بقولهم: ان الوتر يؤدى على الراحلة وكل ما يؤدى على الراحلة لايكون واجبا، أما المقدمة الأولى فبالاجماع. وأما المقدمة الثانية فباستقراء وظائف اليوم والليلة أداء وقضاء من غير أن يوجد من بينها أي واجب يؤدى على الراحلة، ويلزم من ذلك أن لايكون الوتر واجبا بدليل الاستقراء .

النوع الثاني الاستقراء الظني، وهو الذي يحصل من تتبع أكثر الجزئيات التي تندرج تحت كلي واحد والتي ليست من محل النزاع، وذلك هو الاستقراء الناقص، وهو دليل ظني اذ الحكم الثابت للكلي من طريق الاستقراء الناقص لايصح القطع باثباته للجزئي الذي هو محل النزاع، ومثلوا لهذا بمسألة تحريك الحيوان للفك الأسفل عند المضغ، فهو حكم ثابت للكلي وهو الحيوان الا أنه لو وقع النزاع في حيوان لم يشمله الاستقراء هل يحرك فكه الأسفل أم لا فلا يمكن القطع بأنه يحرك فكه الأسفل، لأن الحكم الذي ثبت للكلي ـ وهو الحيوان ـ لم يكن ناشئا عن الاستقراء التام. بدليل التمساح فانه يحرك فكه الأعلى فيجوز أن يكون الحيوان الذي هو محل النزاع مثل التمساح الذي ثبت خروجه عن الكلي .

أما الاستقراء التام فهو حجة قاطعة ودليل معمول به اتفاقا، وأما الناقص فلكونه دليلا ظنيا قد اختلف في الاحتجاج به، والمعتمد اعتباره، ويسمونه الحاق الفرد بالأغلب، لأن الظن الغالب يجب اتباعه في الأحكام، بدليل قوله صلى الله عليه وسلم: نحن نحكم بالظاهر .

القسم الثاني من الاستدلال الاستصحاب: السين والتاء في الاستصحاب للطلب، فيكون معناه في اللغة طلب دوام الصحبة واستمرارها ،ووجه مناسبته للمعنى الاصطلاحي أن المناظر يطلب دوام مصاحبة الحكم الذي جرى في الزمان الماضي وإستمراره ليصح اعتباره الآن في صورة النزاع أو العكس بأن يعتبر الحكم الثابت في الزمان الحاضر متصلا بالزمان الماضي .

الاستصحاب في اصطلاح الأصوليين ينقسم الى قسمين :

القسم الأول الاستصحاب المرتب الذي ينصرف اليه اللفظ عند الاطلاق: وهو عبارة عن ثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الأول، أو أنه استدامة نفي ما كان منتفيا واستدامة اثبات ما كان ثابتا، فالثابت أولا نفيا كان أو اثباتا يبقى مستمرا حتى يقوم دليل مغير للنفي أو الاثبات، وهذه الاستدامة لاتحتاج الى دليل، لأنها نفس الدليل الذي يعبرون عنه بالاستصحاب .

وقد اختلف الأصوليون في الاحتجاج با لاستصحاب، وذهبوا في ذلك مذاهب مختلفة، ولتحرير موضع الخلاف فيه تعين تفصيله الى الصور الآتية :

الصورة الأولى، أن يكون الأصل السابق هو العدم، وذلك ما يعبرون عنه بالبـراءة الأصلية كبراءة الذمة من التكاليف الشرعية، حتى يقوم الدليل على التكليف فترتفع البراءة ، ومثله براءة الذمة من حقوق الغير حتى تقوم الحجة بذلك، وهذا العدم الأصلي ثبت بدليل العقل سواء في التكاليف الشرعية أو غيرها، فقد دل العقل على براءة الذمة من الواجبات وعلى سقوط الحرج عن الخلق قبل بعثة الرسل على ما عليه أهل السنة، خلافا لما يزعمه أهل الاعتزال من ثبوت التكليف قبل الارسال. واذا ثبت العدم وجب استصحابه الى أن يرد السمع بخلافه اذ الأصل استمرار عدمه، وما دام العدم مقطوعا به فلا يرتفع بالتردد في بقائه وارتفاعه، اذ اليقين لايرتفع بالشك، لذا كان استمرار العدم حجة قطعية عند الشافعية، بل انه حجة بالاجماع عند القائلين بأنه لاحكم قبل الشرع، فاذا ورد نبي وأوجب خمس صلوات فالسادسة تبقى غير واجبة،أو أوجب صوم رمضان فصوم رجب يبقى غير واجب طبقا للنفي الأصلي في جميع ذلك لابتصريح النبي بنفي الزائد، مالم يرد دليل سمعي ناقل عن النفي الأصلي، وكذا من ثبت عليه دينار بحجة لايلزمه دينار آخر، ومثله عدم ثبوت الحقوق بين الرجل والمرأة الى ان يثبت بينهما عقد الزواج، وهكذا .

الصورة الثانية ، استصحاب حكم دل العموم أو النص على ثبوته سواء كان بالاباحة أو الحظر، فيجب استمراره الى أن يرد مخصص للعموم أو ناسخ، للنص فيعمل بالعام وبالنص الى ورود مخصص أو ناسخ وهو حجة معمول به اجماعا .

الصورة الثالثة، استصحاب ما دل العقل أو الشرع على ثبوته لوجود سببه كالملك عند جريان العقد، وشغل الذمة عند جريان الا تلاف أو الالتزام، ودوام حل المنكوحة بعد عقد النكاح، فهذه الأمور وأمثالها قد قررها الشرع ، وهي ثابتة بحكم العقل حتى يقوم الدليل على زوالها وانتفائها، وكل ذلك بحكم الاستصحاب، فالاستصحاب حجة في ذلك ومعمول به اجماعا، فيستمر الحكم الى أن يوجد الدليل المغير.

الصورة الرابعة، استصحاب الوصف، فالوصف الموجود الثابت يستمر ويدوم الى أن يقوم دليل على خلافه، فالحياة بالنسبة للمفقود تستمر الى أن يقوم الدليل على موته، والكفالة

وصف شرعي يستمر ثابتا على الكفيل الى أن يؤدي الدين أو يبرئه من الكفالة صاحب الدين ، والطهارة وصف قائم بالماء يستمر الى أن يقوم الدليل على نجاسته من تغير اللون أو الرائحة، ومن توضأ تثبت له صفة الطهارة حتى يقوم الدليل على خلافه بناقض من نواقض الوضوء ، وصفة الزوجية تثبت للمرأة بعد العقد ولا تزول الا اذا ثبت الطلاق وهكذا .

وقد اتفق الأصوليون على الأخذ بدليل الاستصحاب في الصور الثلاث الأولى واعتبروه حجة معمولا بها، لأن الأصل بقاء ما كان على ما كان عملا بغلبة الظن، وهو معمول به في الشرع ، فما ثبت له العدم يجب أن يستمر عدمه ما لم يقم دليل على وجوده، وما ثبت له الوجود يجب أن يستمر وجوده ما لم يقم دليل على عدمه .

أما الصورة الرابعة الخاصة باستصحاب الوصف فهي موضوع الخلاف بين الأصوليين على مذهبين :

المذهب الأول للشافعية والحنابلة، فقد اعتمدوا استصحاب الوصف مطلقا، فمن ثبتت له الحياة يستمر له حكم الأحياء حتى يثبت زوال هذا الوصف عنه وانتفاؤه بدليل صحيح .

المذهب الثاني للمالكية والحنفية ، فقد قرروا استصحاب الوصف واعتمدوه في الدفع لا في الرفع، فالمفقود الذي انقطع خبره صار مشكوكا في حياته ، وأصحاب هذا المذهب اعتبروا الاستصحاب حجة معمولا بها في دفع أن يورث عنه ماله، بل يجب أن يعتبر حيا وأن يستمر ماله في ملكه حتى يقوم دليل على موته أو يحكم القاضي بوفاته، هذا هو المراد بالدفع .

أما الرفع فالمراد به أن المفقود لما صار مشكوكا في حياته فاذا مات له قريب يستحق ارثه بيد أن الشك مانع من الارث فان اعتبار استصحاب حياة المفقود لا يرفع الشك المانع من الارث من غيره، اذ من شروط الارث تحقق حياة الوارث بعد موت مورثه، فحينئذ يجب أن توقف حصة المفقود الى أن يتبين الامر من حياته فيستحق ارثه، أو موته فتوزع التركة من جديد على اعتبار أنه كان ميتا قبل المورث .

وحاصل هذا أن استصحاب وصف الحياة للمفقود يعمل به في منع ودفع أن يورث عنه ماله قبل قيام الدليل على وفاته، ولا يعمل به في رفع الشك المانع من ارثه من غيره، فلا تخرج حقوقه عن ملكه، ولا يكتسب حقوقا جديدة أثناء غيبته ، ما لم يتبين الأمر بدليل أو بحكم القاضي، ويعبرون عن هذا بقولهم: استصحاب الحال صالح لابقاء ما كان على ما كان لعدم الدليل لا لاثبات أمر لم يكن .

الصورة الخامسة، استصحاب حكم الاجماع بأن ينعقد الاجماع على حكم أمر في حال ثم بعد ذلك يتغير حال ذلك الأمر، فقد وقع الخلاف في جواز استصحاب حكم الحالة الأولى لاجرائه في الحالة الثانية المتغيرة وعدم جوازه ، ومن أمثلة هذه الصورة ما يأتي :

1 ـــ الخارج النجس من غير السبيلين قبل خروجه فيما يرجع الى نقض الوضوء، فعدم خروجه ببقائه في محله حالة خاصة، وقد انعقد الاجماع على أن المتوضيء في هذه الحالة يكون متطهرا وصلاته صحيحة، والحالة الثانية هي حالة ما اذا لم يبق الخارج في محله بل خرج من غير السبيلين ففي هذه الحالة المتغيرة جرى الخلاف بينهم في جواز استصحاب حكم الاجماع فيها وعدم جوازه .

2 ـــ فقد الماء، في هذه الحالة الخاصة ـ وهي حالة عدم وجود الماء ـ قد انعقد الاجماع على أنه يجوز للمكلف أن يتيمم وأن يشرع في الصلاة كما أجمعوا على أن صلاته صحيحة ،

والحالة الثانية المتغيرة هي ما اذا طرأ الماء على من تيمم بعد شروعه في الصلاة بأن رآه أو سمع من ينادي بوجود الماء وهو في أثناء الصلاة، وفي هذه الحالة قد جرى الخلاف بينهم أيضا في جواز استصحاب حكم الاجماع فيها وعدم جوازه.

3 ـ الجارية قبل استيلادها، تلك حالة خاصة، وقد انعقد الاجماع على جواز بيعها في تلك الحالة، والحالة الثانية المتغيرة هي ما اذا استولدت الجارية وصارت أم ولد، فقد جرى الخلاف بينهم أيضا في استصحاب حكم الاجماع واعماله في المستولدة فيجوز بيعها، وعدم استصحابه فلا يجوز بيعها.

تحرير الخلاف في استصحاب الاجماع: لقد اختلف الأصوليون في استصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف وعدم استصحابه على مذهبين:

المذهب الأول للأكثرين، منهم الامام الشافعي والشيرازي وابن الصباغ وغيرهم، قالوا: ان الاجماع على الحكم في حالة خاصة لا يجوز استصحابه في حالة أخرى مغايرة للأولى، فعدم خروج النجس في المثال الأول، وعدم الماء في المثال الثاني، وعدم استيلاد الجارية في المثال الثالث، كلها أحوال انعقد فيها الاجماع على أحكامها، أما بعد خروج النجس من غير السبيلين فتلك حالة مغايرة للأولى، اذ حالة عدم الخروج مغايرة لحالة الخروج، وكذا ظهور الماء وطروؤه بعد فقده فهي حالة مغايرة للأولى، لأن حالة عدم الماء مخالفة لحالة وجوده. وكذا حالة الاستيلاد مغايرة لحالة عدم الاستيلاد، اذ الوجود والعدم لايلتقيان.

واحتجوا لذلك بأن الحالة الثانية لما كانت مغايرة للأولى التي انعقد فيها الاجماع على الحكم فلا يجوز استصحاب حكم الاجماع فيها لما بينهما من المغايرة.

وأيضا فان الاجماع قد انعقد على الحكم في حالة خاصة، وليس شاملا للحالة الثانية بحيث يكون شاملا وعاما لجميع الأحوال. وعليه فلا يجوز الاجماع في الحالة الثانية المتغيرة التي هي محل الخلاف، لأن الاجماع انما انعقد حين عدم الخروج وحين عدم الماء وحين عدم الاستيلاد، أما بعد حصول الخروج أو وجود الماء أو الاستيلاد فلا اجماع بدليل الخلاف، اذ لا اجماع مع الخلاف، على أنه لو كان الاجماع شاملا لحال الوجود لكان المخالف خارقا للاجماع، مع أن ذلك ليس بصحيح.

المذهب الثاني لكثير من الأيمة، منهم المزني وابن سريج والصيرفي وابن القطان وغيرهم، قالوا: ان الاجماع على الحكم في الحالة الأولى يجوز استصحابه في الحالة الثانية، فلا ينتقض الوضوء بالخارج النجس من غير السبيلين، ولا بوجود الماء أثناء الصلاة لمن تيمم لفقد الماء، ويجوز بيع المستولدة، كل ذلك استصحابا لحكم الاجماع الذي يجب أن يكون حجة وأن يستمر معمولا به الى أن يقوم الدليل على خلافه، كأن يقوم الدليل على أن الخارج من غير السبيلين ينتقض به الوضوء، أو على أن وجود الماء أثناء الصلاة لمن تيمم يبطل به التيمم، أو على أن المستولدة لايجوز بيعها، مستدلين لذلك بأن ما ثبت له العدم يستمر عدمه الى أن يقوم دليل على وجوده، وماثبت له الوجود يستمر وجوده الى ان يقوم دليل على عدمه.

هذا وقد رجح الغزالي المذهب الأول، ومشى عليه ابن السبكي. أما الآمدي في أحكامه فقد اختار المذهب الثاني، وهو استصحاب الاجماع في محل الخلاف.

والذي يظهر أن التحقيق الذي يجب الا عتماد عليه هو ما عليه الأكثرون من عدم جواز استصحاب الاجماع في محل الخلاف، لما تقدم من أن الحالة الثانية التي هي محل الخلاف مغايرة للحالة التي انعقد فيها الاجماع، فلا يصح أن تكون مشمولة للاجماع قطعا، ولا

يجوز الاستدلال فيها بمجرد الاستصحاب الا اذا اقتضى القياس أو غيره الحاقها بحالة الاجماع، فتلحق بها والا فلا .

هذه زبدة القول في تحرير الكلام على الاستصحاب بصوره الخمس ، والاستصحاب بهذا المعنى وهو الانتقال بالحكم من الزمان الأول الى الثاني، أو اثبات أمر في الزمان الثاني لثبوته في الزمان الأول لعدم وجود التغيير بين الحالين، هو الذي ينصرف اليه لفظ الاستصحاب عند الاطلاق، فيستدل بالحكم الثابت فيما مضى من الزمان على ثبوته الآن .

القسم الثاني الاستصحاب المقلوب: الاستصحاب الذي تقدم شرحه ــ وهو الاستدلال بما ثبت في الزمان الماضي على ثبوته في الزمان الثاني ــ هو الذي ينصرف اليه اللفظ عند الاطلاق وعكس هذا ــ وهو الاستدلال بما ثبت في الزمان الحاضر على ثبوته في الزمان الماضي ــ يدعى الاستصحاب المقلوب، لأن الترتيب الطبيعي يقتضي الاستدلال بالسابق على اللاحق، أما الاستدلال باللاحق على السابق فهو استدلال معكوس واستصحاب مقلوب. مثال ذلك، أن يقال في المكيال الموجود الآن: انه هو الذي كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بدليل استصحاب الحال الحاضرة وجعلها مستمرة الاتصال بالزمان الماضي، ويصح الاستدلال بالاستصحاب المقلوب حيث يؤتى بقياس شرطي بأن يقال: لو لم يكن الثابت اليوم ثابتا أمس لكان غير ثابت أمس، ولو كان غير ثابت أمس لاقتضى أنه غير ثابت اليوم بطريق الاستصحاب، ولكنه ليس كذلك لأن المفروض أنه ثابت اليوم فيقتضي بطريق الاستصحاب المقلوب أنه ثابت أمس .

العنصر الثالث بعض قواعد من الاستدلال :

القاعدة الأولى: اعتبارا للبراءة الأصلية وبناء على الاستصحاب، فان النافي للشيء لايطالب بالدليل على نفيه، لأنه متمسك بالأصل والأصل دليل بنفسه لايتوقف على دليل آخر ان ادعى علما ضروريا بانتفائه، لأنه لعدالته صادق في دعواه، على أن الضروري لايشتبه بغيره حتى يطالب باقامة الدليل عليه للنظر فيه ، فدعواه النفي الموافق لأصل العدم مع تقوى جانبه بدعوى الضرورة يبعد عنه كل اشتباه، بخلاف ما اذا ادعى علما نظريا أو ظنا بانتفائه فانه يطالب بالدليل على انتفائه على ما صححه ابن السبكي، لأن المعلوم بالنظر أو المظنون قد يشتبه فيطلب دليله للنظر فيه .

القاعدة الثانية: اعتبارا للبراءة الأصلية أيضا وبناء على الاستصحاب، فاذا اختلفت أقوال المجتهدين في أمر من حيث المقدار تعين الأخذ بأقل ما قيل، لأنه الذي وقع عليه الاتفاق، وما زاد عليه يكون مخالفا للنفي الأصلي، وحيث لم يقع عليه الاتفاق فيجب استمرار انتفائه، لذا قيل: ان التمسك بأقل ما قيل حق. وقد اعتمده الامام الشافعي رضي الله عنه في اثبات الحكم اذا لم يوجد نص على الزيادة، وذلك كما في دية الكتابي فقد اختلفت فيها العلماء على ثلاثة أقوال: قال بعضهم، انها ثلث دية المسلم، وقال المالكية: انها نصف ديته، وقالت الحنفية: انها مثل ديته. واختار الامام الشافعي القول بأنها الثلث بناء على أمرين: وهما الاجماع على الثلث، والبراءة الأصلية، لأن الثلث محل اجماع واتفاق بين الأقوال الثلاثة، والبراءة الأصلية تقضي بعدم وجوب الزيادة، اذ هي دالة على عدم الوجوب مطلقا ، وانما ترك العمل بالبراءة الأصلية في الثلث لدليل الاجماع، فبقي ما زاد على الثلث على أصل انتفائه بالبراءة الأصلية .

القاعدة الثالثة: الأصل في المنافع الاباحة والاذن الشرعي، كما أن الأصل في المضار التحريم والمنع الشرعي، وذلك بعد ورود الشرع، أما قبله فلا حكم قبل الشرع على ما عليه أهل السنة، وقد تقدم تحرير ذلك في مبحثي الحكم والتكليف .

أما المنافع فالدليل على اباحتها قوله تعالى: (خلق لكم ما في الارض جميعا) فالآية قد وردت في معرض الامتنان، ولا يمتن الا بالجائز، واللام في لكم للتخصيص، فيكون الانتفاع بما في الأرض ماذونا فيه شرعا، وقوله تعالى:(قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده) فالاستفهام الانكاري لتحريم الزينة يقتضي انتفاء الحرمة فتثبت الاباحة، وقوله تعالى: (أحل لكم الطيبات) فان لام التخصيص هنا تدل على اباحة الانتفاع بالطيبات .

وأما المضار فالدليل على تحريمها قوله صلى الله عليه وسلم: لا ضرر ولا ضرار في الاسلام. فيكون الضرر والمضارة ممنوعين شرعا.

وبناء على أن الأصل في المنافع الاباحة وفي المضار التحريم بعد ورود الشرع فتكون هذه الأصالة دليلا على الاذن الشرعي في الأول، وعلى المنع الشرعي في الثاني .

القاعدة الرابعة سد الذرائع أو فتحها :

الذرائع جمع ذريعة، وهي لغة كل وسيلة الى الشيء .

وفي اصطلاح الأصوليين كل ما أفضى الى مصلحة ومنفعة أو مفسدة ومضرة والذرائع أصل من أصول الفقه الاسلامي، أخذ به جميع الفقهاء ولم يختلفوا في أنه أصل مقرر ثابت ، وانما اختلفوا في بعض الزيادات والتفاريع، وقد قرر الامام مالك هذا الأصل وبنى عليه أكثر أبواب الفقه، وتوسع أصحابه بعده في تطبيقه حتى اشتهروا به ونسب اليهم حيث يقال: ان مذهب الامام مالك مبني على سد الذرائع، ولكن الحقيقة أن غيرهم من الأصوليين لايخالفونهم في أصل هذه القاعدة، وانما خالفوهم في تطبيقها على بعض الجزئيات والفروع، ولهذا قال القرافي في تنقيحه – وهو مالكي – فحاصل أصل القضية أنا قلنا بسد الذرائع أكثر من غيرنا لأنها خاصة بنا .

فتبين بهذا أن جميع الأصوليين بمن فيهم المالكية والحنابلة والشافعية والحنفية يقولون بأصل سد الذرائع، وانما اختلفوا في بعض التفاريع .

تنوع الذرائع: الذرائع بحسب ما تفضي اليه من مصلحة أو مفسدة تتنوع الى نوعين :

النوع الأول ما يجب منعه وسده، وهو كل مباح أو واجب أو مندوب أو مكروه يكون طريقا ووسيلة الى مفسدة، فيصير حراما بالتبع لما يؤدي اليه .

النوع الثاني ما يجب فتحه والاذن فيه، وهو كل ما يكون طريقا ووسيلة الى الواجب أو المندوب، فكل محرم أو مكروه يكون طريقا الى الواجب أو المندوب يصير واجبا أو مندوبا.

ففي كل من النوعين تأخذ الذريعة حكم ماتدل عليه من مصلحة أو مفسدة فتعطى حكم ماآلت اليه، سواء كان مقصودا أو غير مقصود، اذ لاالتفات الى نية الفاعل بل المنظور اليه هو نتيجة العمل وثمرته، وبحسب النتيجة يحمد الفعل أو يذم، فكما يجب سد الذريعة يجب فتحها ويندب ويباح ويكره، لأن الذريعة هي الوسيلة الى الشيء فكما أن وسيلة المحرم محرمة فكذلك وسيلة الواجب واجبة، اذ حكم الوسائل حكم ما تفضي اليه من تحليل أو تحريم، فصلاة الجمعة واجبة والسعي اليها واجب، لأنه ذريعة الى أداء هذا الواجب، ولهذا تقرر أن ما لايتم الواجب المطلق الا به واجب، ومنه أمره تعالى بالسعي الى الجمعة حيث قال: (اذا نودي للصلاة من يوم

الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله) وترك الجمعة حرام، وما يؤدى الى تركها من الاشتغال بالبيع وقت النداء للجمعة حرام، لهذا نهى الله تعالى عن الاشتغال بالبيع عند النداء للجمعة حيث قال: (وذروا البيع) لأن الاشتغال بالبيع ذريعة الى الحرام وهو ترك الجمعة، وهكذا .

دليل الأخذ بالذرائع: الدليل على الاخذ بالذرائع سدا وفتحا الكتاب والسنة والاجماع

أما الكتاب فقوله تعالى: (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم) نهى الله تعالى عن سب الاوثان والأصنام بمحضر من يعبدونها لئـلا يسبوا الله تعالى : وقوله تعالى: (يأيها الذين آمنو لاتقولوا راعنا وقولوا انظرونا واسمعوا) نهى الله تعالـــى المسلمين عن أن يقولوا للرسول: راعنا، لأن اليهود يحملونه على معنى متعارف لديهم حيث يجعلونه وسيلة الى شتم الرسول الأكرم، فنهى الله تعالى المسلمين عن النطق بقول راعنا سدا للذريعة، وأمرهم أن يقولوا له: انظرنا بمعنى انظر الينا أو انتظرنا .

وأما السنة فأحاديث كثيرة، منها :

1 ـــ قول النبى صلى الله عليه وسلم : ان من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه قالوا: يارسول الله، كيف يلعن الرجل والديه؟ قال: يسب أبا الرجل فيسب أباه ويسب أمه فيسب أمه .

2 ـــ انه صلى الله عليه وسلم، كان يكف عن قتل المنافقين مع ظهور حالهم ووضعهم الفتن بين المسلمين، لأن قتلهم ذريعة الى صرف الناس عنه حيث يقولون: ان محمدا يقتـــل أصحابه، وذلك مما يحمل الكافرين على الطمع فى المومنين ويجعلم يصرون علـــى الجحود والعناد، فسدت هذه الذريعة قطعا لأطماع الكافرين فى المومنين .

3 ـــ نهيه صلى الله عليه وسلم، عن بناء المساجد على القبور وعن الصلاة اليها، حذرا من تقديس من فيها وعبادتهم .

4 ـــ انه صلى الله عليه وسلم، نهى عن قطع أيدى السارقين فى الغزو حتى لايلتحقوا بالمشركين، ولأجل ذلك يمنع أمير الجند من اقامة الحدود .

5 ـــ انه صلى الله عليه وسلم، نهى الدائن عن أن يأخذ هدية من المدين لئلا يؤدى ذلك الى الربا، فتتخذ الهدايا ذريعة الى الربا .

6 ـــ ان النبى صلى الله عليه وسلم ، نهى عن شراء الرجل صدقته ولو وجدها تباع فى السوق، وذلك سدا لذريعة العود فيما خرج عنه لله تعالى ولو بعوض أو استرداده بثمـــن بخس .

7 ـــ قوله صلى الله عليه وسلم، ألا وان حمى الله محارمه، فمن حام حول الحمـــى يوشك أن يقع فيه .

الى غير ذلك من الأحاديث التى جاءت بسد الذرائع .

وأما الاجماع فان الصحابة قد أجمعوا على كثير من الأحكام اعتبارا لسد الذرائع أو فتحها، فقد أجمع السلف الصالح على توريث المطلقة فى مرض الموت حتى لايجعل الطلاق وسيلة الى الحرمان من الارث سدا للذريعة، ويسمونـه المعاملة بنقيض المقصود ، وكذلك أجمعوا على أن القاتل لايرث، وما ذاك الا اعتبارا لسد الذرائع حتى لا يعمد الناس الى قتـل أقاربهم ليستولوا على آرثهم .

تحرير محل الخلاف في سد الذرائع: ولتحرير محل الخلاف في سد الذرائع قسم القرافي الذرائع الى ثلاثة أقسام حيث قال: وأما الذرائع فقد أجمعت الأمة على أنها على ثلاثة أقسام :

أحدها معتبر اجماعا كحفر الآبار في طرق المسلمين والقاء السم في أطعمتهم وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى حينئذ .

ثانيها ملغى اجماعا كزراعة العنب فانه لا يمنع خشية الخمر، وكذا الشركة في السكنى وقرب الجوار خشية الزنى فلا يمنع شيء من ذلك ، اذ لو اعتبر شيء من ذلك ذريعة يجب سدها لوقع الانسان في حرج وضيق، وذلك ماتأباه الشريعة الاسلامية .

ثالثها مختلف فيه كبيوع الآجال، اعتبرنا نحن الذريعة فيها وخالفنا غيرنا، وبيوع الآجال هي أن يبيع الشخص سلعته بعشرة دراهم مثلا الى شهر ثم يشتريها بخمسة قبل الشهر ، فمالك يمنع ذلك سدا لذريعة سلف خمسة بعشرة الى أجل في صورة البيع فيكون باطلا ، والشافعي يحمل البيع على ظاهره فيجيزه .

وبهذا يتبين أن من الذرائع ماهو معتبر اجماعا ومنها ما هو ملغى اجماعا ومنها ما هو مختلف فيه، وأن الأخذ بالذرائع أكثر منه الأمامان: مالك وأحمد بن حنبل ودونهما في الأخذ به الامامان: الشافعي وأبو حنيفة النعمان، ولكنهما لم يرفضاه جملة .

غير أن الأخذ بالذرائع لاتجوز المبالغة والاغراق فيه، لأن ذلك قد يؤدي الى تعطيل كثير من المصالح، فقد يمتنع بعضهم عن تولي أموال اليتامى أو أموال الأحباس خشية التهمة من الناس وخوفا من الوقوع في أكل تلك الأموال سدا للذريعة مع أن ذلك غير صحيح، لأن الله تعالى أذن في مثل هذه المخالطة، ووكل المخالطين في ذلك الى أمانتهم، حيث قال: (والله يعلم المفسد من المصلح) وهكذا وكل الله الأمر الى امانة المكلفين في مثل هذه الأمور المخوفة حتى لا يقال: انه قد يؤدي الى أمور محظورة فيمتنع، لأن المضار التي تترتب على سد الذرائع في مثل ذلك أكثر من المضار التي تترتب على فتحها ، اذ لو تركت الولاية على اليتيم سدا للذريعة لأدى ذلك الى ضياع مال اليتامى، ولو ردت الشهادات سدا لذريعة الكذب لضاعت الحقوق وهكذا .

وعليه فلابد من النظر الى مايؤدي اليه الأمر من المصلحة أو المفسدة أو يرجح بينهما اذا اقتضاهما الفعل للأخذ بأرجحهما أثرا، ومن هنا كانت الذرائع أصلا للاستنباط باعتبار أن أساس الاستنباط وقاعدته النظر الى مآل الأفعال وما يترتب عليها من مصلحة أو مفسدة.

القاعدة الخامسة في العوائد والأعراف : العادة والعرف لفظان مترادفان معناهما واحد، وهو كل ما اعتاده الناس في أقوالهم وأفعالهم ومعاملاتهم وألفوه في تصرفاتهم واستقامت عليه أحوالهم حتى صار سائغا سهلا في مجرى حياتهم

تقسيم أول للعادة: تنقسم العادة انقساما أوليا الى عامة وخاصة .

القسم الأول ـ العادة العامة، وهي التي تكون عامة في سائر الأقطار وجارية في جميع الأقاليم، كاللباس والتنفس في الهواء والغذاء والشرب والنوم ، وغير ذلك مما لاغنى للبشرية عنه وبه قوام حياة الانسان .

القسم الثاني ـ العادة الخاصة، وهي التي تكون خاصة ببعض الأقاليم والبلدان كالنقود والعيوب ونوع اللباس والغذاء والمواسم والحفلات والأعراس والأعياد وما يجرى في

ذلك من الزيارات والهدايا، الى غير ذلك، وكذا الخاصة ببعض الناس في اقليم واحد وبلد واحد، كما عليه أصحاب التجارة وأهل الحرف والصنائع، الى غير ذلك مما يعتاده الناس في كل اقليم أو بلد ويجرى عليه عرفهم .

التقسيم الثاني للعادة: تنقسم العادة باعتبار الرد والقبول الى باطلة مرفوضة والى صحيحة مقبولة .

القسم الأول ، العادة الفاسدة التى لايؤخذ بها قطعا، وهي كل ما اعتاده الناس مما هو مخالف لنص الكتاب والسنة، كما اذا اعتادوا تناول المحرمات كالخمور فى بعض حفلاتهم ومواسمهم وأعراسهم أو ترك الصلاة فيها أو اختلاط الرجال بالنساء بصفة تهتكية او اعتادوا المعاملة بالربا، الى غير ذلك من الأمور التى يعتادونها، مع ورود نصوص الكتاب والسنة بتحريمها، فيجب ردها وابطالها بل ومحاربتها بكل شدة، والا أدى التساهل فيها مع مرور الزمان والأحقاب الى زوال الشريعة وطمس معالمها وهتك محاسنها ، لأن اعتبار العادة فى مثل ذلك يفضي الى اهمال النصوص القاطعة ويقضي بهدم الشريعة وابطالها، وكل ذلك فاسد وباطل قطعا لأن الشريعة لم تجيء لتقرير المفاسد والأضرار وانما جاءت لازالتها وابادتها والقضاء عليها. حفظا لمصلحة المجتمع الانساني وجلبا لسعادته وراحته .

القسم الثاني، العوائد المقبولة، وهي كل عادة لم تصادم نصا من كتاب ولا سنة مما لا يحرم حلالا ولا يحل حراما، وهذه العادة هي التي تعتبر أصلا من أصول التشريع، فقد أخذ بها المالكية والحنفية فى كثير من الأحكام .

أدلة اعتبار العادة أصلا للتشريع: من أدلة اعتبار العادة من مراجع التشريع ومن أصوله، قوله صلى الله عليه وسلم: ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله أمر حسن. دل هذا الحديث على أن الأمر الذى يجرى عليه عرف الناس يعتبر عند الله أمرا حسنا، وهذا يقتضى أن مخالفة العرف الحسن الذى اعتاده الناس يكون أمرا قبيحا، اذ من شأنه أ ن يكون فيه حرج وضيق عليهم، وذلك مخالف لقوله تعالى: (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) فالجريان على ما اعتاده الناس ومضى عليه عرفهم فى معاملاتهم يدخل فى باب رعاية مصالحهم وعدم ايقاعهم فى الضيق والحرج، ولأجل ذلك تقرر أن الثابت عرفا كالثابت شرعا، فكل ما جرى عليه عرف الناس يعتبر شرطا فى معاملاتهم وعقودهم وهداياهم وان لم يصرحوا بشيء من ذلك .

فقد قال علماء المالكية والحنفية: الثابت بالعرف الصحيح غير الفاسد ثابت بدليل شرعى. وقال بعضهم: الثابت بالعرف كالثابت بالنص، وقال ابن السبكى: والعادة محكمة ، ومراده أن الشارع حكمها بمعنى أسند الأحكام اليها، وبذلك تكون أصلا من أصول الفقه .

ونظرا الى أن العرف يختلف باختلاف الزمان فان الأحكام التي يبنيها المجتهد على العادة تتغير قطعا بتغير الزمان وتختلف باختلاف المكان تبعا للعرف والعادة في كل زمان وفي كل مكان، فالمجتهد قد يحكم فى مسألة بحكم يبنيه على عرف مكان خاص ثم يحكم بخلافه فى مثل القضية اذا حدثت فى مكان آخر له عرف خاص مغاير للأول، وقد يحكم بحكم في زمانه ولكن بمضى الزمان وتطاول السنين قد يتجدد عرف آخر مغاير للأول بحيث لو أدرك هو نفسه العرف المتجدد لقال بخلاف ما قاله أولا، ولوجب أن يحكم بمقتضى العرف المحدث الذى تجدد واعتاده الناس .

ولهذا قالوا: من الشروط التى تعتبر فى المجتهد أنه لابد أن يكون عارفا بعادات الناس التى لاتخالف كتابا و لاسنة ليحكم بما يوافقها، لما فى ذلك من التخفيف والتيسير عليهم ودفع

الضرر والفساد عنهم، لأن الحكم بخلاف ما اعتادوه يوقعهم في المشقة والحرج والضيق، والشرع انما جاء بالتخفيف والتيسير لا بالشدة والضيق، قال تعالى: (يريد الله بكم اليسر، ولايريد بكم العسر) وقال صلى لله عليه وسلم : يسروا ولا تعسروا، وقال: الدين يسر .

بعض أدلة اختلف في قبولها وردها :

الدليل الأول المصالح المرسلة: قد تقدم في مسالك العلة أن الوصف المناسب ينقسم الى: مؤثر وملائم وغريب ومرسل، وتقدم أن المناسب المؤثر هو الذى اعتبره الشارع علة لنوع من الحكم وثبت ذلك بنص أو اجماع، وأن الملائم هو الذى لم يثبت اعتباره بنص ولا اجماع، وانما اعتبر فيه ترتيب الحكم على وفق الوصف بسبب ترتيبه عليه في محل آخر بالنص أو الاجماع، وأن المناسب الغريب هو الذى لم يظهر فيه تأثير نوع الوصف في نوع الحكم لا بنص ولااجماع ولا بترتيب ذلك الحكم على وفقه في أصل آخر مع قيام الدليل على الغائه وعدم اعتباره، وأن المناسب المرسل هو الذى لم يرد باعتباره في الحكم نص ولا اجماع كما لم يرد في أصل آخر ترتيب الحكم على وفقه ومن غير أن يرد دليل على الغائه، فكان بذلك مرسلا.

وتقدم أن المناسب منه المقبول، وهو المؤثر والملائم، ومنه المردود، وهو الغريب، ومنه المختلف فيه، وهو المرسل، وهذا الأخير هو الذى يعبرون عنه تارة بالمصالح المرسلة وتارة بالمناسب المرسل وتارة بالاستصلاح وتارة بالاستدلال المرسل، وكلها عبارات وان اختلف لفظها الا أنها تتلاقى وتتفق في معنى واحد، وهو الذى لم يشهد له أصل بالاعتبار ولا بالالغاء، ولذلك يسمى مرسلا لارساله واطلاقه عما يدل على اعتباره أو الغائه .

واذا كان المناسب المرسل هو الذى لم يقم دليل من كتاب ولا سنة ولا اجماع على اعتباره ولا على الغائه فيلزم منه أن تكون المصلحة المترتبة عليه مرسلة أيضا، لعدم دليل من كتاب ولا سنة ولا اجماع على اعتبارها ولا على الغائها، فمهما كان المناسب مرسلا الا وتكون المصلحة مرسلة فهما متلازمان، لهذا يعبرون عن هـذا الدليل بالمناسب المرسل وبالمصالح المرسلة، حيث انهما يرجعان الى معنى واحد وهو عدم قيام الدليل على الاعتبار ولا على الالغاء لا بالنسبة للوصف المناسب، ولا بالنسبة للمصلحة المترتبة عليه .

ومن هنا كان هذا الدليل يعتمد على الاجتهاد المحض فيما يرجع الى المصلحة أو المفسدة أو هما معا من حيث ترتبها على الوصف، فقد تتزاحم على الفعل مصلحتان أو مفسدتان ، وقد تتجاذبه المصلحة والمفسدة في آن واحد، ونظرا الى أنه لادليل على اعتباره ولا على الغائه فقد تمحض فيه الأمر للاجتهاد، لهذا اختلفوا في قبوله ورده كما اختلفوا في اعتباره أصلا قائما بنفسه ودليلا من أدلة الأحكام أو عدم اعتباره .

وقد وردت في هذا الدليل عدة أقوال تفصل تفاصيل مختلفة وان كان التحقيق كما سياتي أنه لاخلاف في اعتبار المناسب المرسل عند الجميع .

القول الأول لجمهور الأصوليين منهم الشافعية والحنفية، حيث قالوا: ان المناسب المرسل مردود مطلقا ولا يجوز الاحتجاج به في الأحكام، كما أنه ليس أصلا من أصول التشريع، حتى اذا لم يوجد للمصلحة نص يمكن ردها اليه تكون ملغاة ولا تعتبر، فقد قال فيه الآمدى « وقد اتفق الفقهاء الشافعية والحنفية على امتناع التمسك به، وهو الحق .»

حجج هذا المذهب: احتج النافـون لحجية المناسب المرسل بما ياتى :

1 ـــ ان المناسب المرسل متردد بين ما علم من الشارع اعتباره بنص أو اجماع وبين ما عهد من الشارع الغاؤه بنص أو اجماع، وليس الحاقه بأحدهما أولى من الآخر ، لذا يمتنع الاحتجاج به دون شاهد بالالغاء أو الاعتبار .

2 ـ ان المصلحة التي لم يشهد لها دليل خاص انما هي نوع من التحكم في التشريع والقول فيه بغير دليل، مع أن الأخذ بالمصلحة من غير اعتماد على نص قد يؤدى الى هدم أحكام الشريعة وايقاع الظلم بالناس باسم المصلحة، فيحصل بذلك حرج وضيق على الأمة مما قد يؤدى الى الاضطراب في الحياة وعدم الاستقرار، كما فعل ذلك بعض الملوك الظالمين وكثير من الأمراء والعباد، فأهملوا كثيرا من المصالح التى يجب اعتبارها شرعا وفوتوا واجبات ومستحبات لاعلم لهم بها .

3 ـ ان كانت المصالح معتبرة فانها تدخل في عموم القياس، وان لم تكن معتبرة فلا تدخل فيه ويجب الغاؤها، اذ لايصح الادعاء بأن هناك مصالح معتبرة ولا تدخل في نص أو قياس، لأن ذلك يؤدى الى القول بقصور النصوص القرآنية والأحاديث النبوية عن بيان الشريعة للأحكام بيانا كاملا، وهذا ينافى ما جاء به القرآن منإكما ل الدين، فقد قال الله تعالى: (اليوم أكملت لكم دينكم) وينافى ما ورد فى الحديث الشريف من قوله صلى الله عليه وسلم: تركتكم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها الاهالك .

القول الثانى للامام الغزالى، فقد ذهب الى التفصيل بين ما اذا كان المناسب المرسل مصلحة ضرورية قطعية كلية وبين ما اذا لم يكن كذلك .

فما كان من النوع الأول أعتبر ووجب العمل به قطعا، لأنه مما دل الدليل على اعتباره كحفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسب .

وما كان من النوع الثانى ألغي ولايعمل به. وهذا النوع الأخير هو الذى قال فيه الأمام الغزالى: انه من الأدلة الموهومة، ومراده أنه مردود فلا يصح الاستدلال به .

والى هذاالتفصيل يشير الغزالى حيث يقول: اذ كل مصلحة لاترجع الى مقصود فهم من الكتاب أو السنة أو الاجماع وكانت من المصالح الغريبة التى لاتلائم تصرفات الشرع فهى باطلة مطرحة،ومن صار اليها فقد شرع كما أن من استحسن فقد شرع، وكل مصلحة رجعت الى حفظ مقصود شرعى علم كونه مقصودا بالكتاب أو السنة أو الاجماع فليس خارجا عن هذه الأصول لكنه لايسمى قياسا بل مصلحة مرسلة، اذ القياس أصل معين، ولكون هذه المعانى مقصودة وعرفت لابدليل واحد، بل بأدلة كثيرة لاحصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وأمارات متفرعة تسمى مصلحة مرسلة .

ثم قال: واذ فسرت المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للمخالفة فى اتباعها بل يجب القطع بكونها حجة، وكل خلاف يجرى فيها فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين، وعند ذلك يجرى ترجيح الأقوى .

أما ما يقع في مرتبة الضروريات فقد يؤى اليه اجتهاد المجتهد وان لم يشهد له أصل معين، وهذا يجب أن لايشمله الخلاف لأنه محل اتفاق .

ومثاله: ما اذا تترس الكفار بجماعة من أسرى المسلمين، فلو وقع الكف عنهم لصدموا المسلمين واستولوا على دار الاسلام وقتلوا المسلمين كافة حتى الأسارى، ولو رمى الترس لقتل مسلم معصوم لم يذنب ذنبا، وهذا لا عهد له فى الشرع، وهنا يجوز للمجتهد أن يقول: ان هذا الأسير مقتول بكل حال، فقتله لحفظ جميع المسلمين أنسب وأقرب الى مقصود الشرع ، لما هو معلوم قطعا من أن مقصود الشرع تقليل القتل كما أن مقصوده حسم سبيله عند الامكان، فاذا لم يمكن حسمه بتاتا فانه يمكن التقليل منه، وكل هذا انما هو التفات الى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصودة للشرع لابدليل واحد و أصل معين بل بأدلة خارجة عن الحصر، لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معين .

فهذا مثال لمصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين، غير أن هذا انما ينقدح عند الامام الغزالي في ذهن المجتهد اذا توفرت لديه شروط ثلاثة: أن تكون المصلحة ضرورية، وأن تكون قطعية أو ظنية ظنا قريبا من القطع، وأن تكون كلية .

أما شرط كونها ضرورية ففي المثال المذكور لما فيه من حفظ الدين وحفظ الأنفس الكثيرة، فكان ذلك من قبيل الضروريات التي يجب حفظها، فاذا لم تكن المصلحة ضرورية كما اذا تترس الكفار في قلعة بمسلم فلا يحل رمي الترس اذ لاضرورة تدعو الى الاستيلاء على القلعة وفتحها، لأن حفظ الدين لايتوقف على الاستيلاء على تلك القلعة .

وأما شرط كونها قطعية بأن يقع الجزم بأن المسلمين اذا لم يرموا الترس فان الكفار يتغلبون على دار الاسلام ويستولون عليها ويستأصلون كافة المسلمين الحاضرين في الوقعة، فللاحتراز عما اذا لم يقع القطع بذلك ففي هذه الحالة لايجوز رمي الترس اذ لايجوز قتل نفس بريئة لمجرد الظن .

وأما اشتراط كونها كلية بأن يكون رمي الترس تترتب عليه مصلحة كلية – وهي حفظ جميع الحاضرين من الأمة – فللاحتراز عما اذا كانت المصلحة التي تترتب على رمي الترس جزئية خاصة بأن يكون فيه حفظ عدد محصور من المسلمين، فلا يجوز رمي الترس حينئذ ، ومثله ما اذا أشرف جماعة في سفينة على الغرق ولكن اذا طرحوا واحدا منهم في البحر نجوا من الغرق والا غرقوا بجملتهم فلا يجوز ذلك، لأن المصلحة التي تترتب عليه ليست كلية عامة لجميع المسلمين اذ لايحصل بذلك الانجاة عدد محصور منهم، وأيضا فان الواحد لا يتعين للاغراق الا بالقرعة بيد أنها لا أصل لها في الشرع، وهكذا.

القول الثالث للأقلين منهم، وبه قال الامام مالك وأصحابه ومعهم الحنابلة، حيث اعتبروا المناسب المرسل دليلا من أدلة التشريع، وأصلا من أصول الفقه مطلقا سواء كانت المصلحة ضرورية أولا، وسواء كانت قطعية كلية أولا .

واحتجوا لذلك بما يأتي :

1 ـــ ان الشرع اعتبر جنس المصالح التي تكون ملائمة لمقاصده ومن جنس ما أقره، حيث اعتبر الحكم المشتمل على المصلحة الخاصة ، كما اعتبر الحكم المشتمل على المصلحة الراجحة، وذلك ما يوجب اعتبار المناسب المرسل لأن المجتهد اذا ظن أن المصلحة التي اشتمل عليها الحكم غالبة على المفسدة مع العلم بأن كل مصلحة تكون كذلك يغلب على الظن أنها معتبرة شرعا والعمل بالظن واجب، فان اهماله لتلك المقاصد يقضي باهمال مقاصد الشارع ، واهمال مقاصد الشارع باطل من أصله، فيجب الأخذ بالمصلحة على أساس أنها أصل قائم بذاته ، وذلك ليس خارجا عن الأصول المقررة ولا منافيا لها بل متلاق ومتفق معها .

2 ـــ ان المصلحة التي تكون من جنس المصالح الشرعية متى لم يجز الأخذ بها فان ذلك يؤدي الى وقوع المكلف في الحرج والضيق، والله تعالى يقول: (وما جعل عليكم في الدين من حرج) ويقول: (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وروى عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه ما خير بين أمرين الا واختار أيسرهما ما لم يكن اثما.

3 ـــ ان الصحابة رضي الله عنهم قد اعتمدوا في كثير من الأحكام على المصالح المرسلة من غير شاهد بالاعتبار، ولم يبحثوا عن أمر آخر، ومن غير أن يلتفتوا الى الشرائط المعتبرة عند فقهاء الزمان في القياس، فكان ذلك اجماعا منهم، ومما حكموا فيه اعتمادا على المصالح المرسلة :

1 ــ انهم قد جمعوا القرآن فى المصاحف، ولم يكن ذلك فى عهد الرسول؛ وما ذاك الا رعاية لمصلحة حفظ القرآن من الضياع وذهاب تواتره بموت حفاظه، تحقيقا لقوله تعالى: (انا نحن نزلنا الذكر، وانا له لحافظون) .

2 ــ ان الخلفاء الراشدين قد قرروا تضمين الصناع مع أن الأصل عدم تضمينهم، لأن أيديهم محمولة على الأمانة، غير أنهم لو لم يضمنوا لاستهانوا بما تحت أيديهم من أموال الناس فلا يقومون بالمحافظة عليها، لذا صرح على بن أبى طالب رضى الله عنه بأن الأصل فى التضمين انما هو المصلحة، وقال: لايصلح الناس الا ذاك .

3 ــ كان عمر رضى الله عنه، اذا اتهم الولاة يشاطرهم أموالهم ، لاختلاط أموالهم الخاصة بالأموال التى استفادوها بسلطان الولاية، لأنه كان يرى فى ذلك صلاح الولاة ومنعهم من استغلال سلطان الولاية لجمع الأموال، وذلك اعتبارا منه للمصلحة العامة لوقاية الأمة من حيف الولاة .

4 ــ قرر الصحابة قتل الجماعة بالواحد اذا اشتركوا فى قتله اعتبارا للمصلحة حتى لا تهدر الدماء المعصومة متى اشترك اثنان أو أكثر فى قتل النفس المحرمة، والا أمكن لكل من يريد قتل غيره أن يشرك معه آخر فى القتل، و بذلك ينجو من القصاص فيذهب دم القتيل هدراء فقد روى عن عمر رضى الله عنه أنه قتل بصنعاء جماعة اشتركوا فى قتل واحد، وقال لو اجتمع أهل صنعاء عليه لقتلتهم به .

5 ــ لقد عهد أبو بكر بالخلافة لعمر رضى الله عنهما من غير أن يتقدم فى ذلك أمر ولا نظير .

6 ــ لقد أراق عمر اللبن المغشوش بالماء تأديبا للغشاشين كى لايغشوا الناس .

7 ــ ترك عمر الخلافة شورى بين المسلمين، ودون الدواوين، وعمل السكة، واتخذ السجن.

8 ــ هدم عثمان الأوقاف التى بأزاء المسجد النبوى للتوسعة بها فى مسجد الرسول عند ضيقه .

وكل ذلك وغيره فعله الصحابة رضى الله عنهم من غير أن يتقدم فى شأنه أمر ولانظير، وانما فعلوا ذلك اعتبارا للمصلحة المرسلة .

التحقيق فى الخلاف : التحقيق أنه لا خلاف فى الأخذ بالمناسب المرسل واعتماد المصلحة المرسلة اذ لا ينكر ذلك أحد من الأصوليين، ومن خالفوا فى المناسب المرسل فانما ينكرون اعتباره أصلا زائدا على الأصول الخمسة ودليلا مستقلا بنفسه ، وكل ما يعرض لهم فى ذلك فانما يرجعونه الى القياس، ويدرجونه فى أحكامه من غير أن يعتبروا المناسب المرسل دليلا قائما بنفسه .

وهكذا اتفق جميع الفقهاء على اعتبار المصالح المرسلة واعتمادها فى الأحكام من غير تفصيل، لذا قال القرافى: (ان المصلحة المرسلة فى جميع المذاهب عند التحقيق لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسب، ولا يطلبون شاهدا بالاعتبار ، ولا نعنى بالمصلحة المرسلة الا ذلك).

الدليل الثانى من الأدلة المختلف فيها، الاستحسان: والبحث فى الاستحسان ينحصر فى عنصرين: معناه، وتحرير القول فى الخلاف فيه .

أولا ــ فى معنى الاستحسان :

الاستحسان لغة مصدر استحسن مأخوذ من الحسن، ومعناه عد الشيء حسنا، فيطلق على كل ما يميل اليه الانسان ويهواه من الصور والمعانى وان كان مستقبحا عند غيره، واطلاق الاستحسان بهذا المعنى لاخلاف فيه بين الأصوليين، لوروده فى الكتاب والسنة وكلام الأيمة.

أما الكتاب فقوله تعالى: (الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه) وقوله : (وامر قومك يأخذوا بأحسنها) وقوله : (واتبعوا أحسن ما أنزل اليكم من ربكم).

وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله أمر حسن.

وأما اطلاق الأيمة فقد قال الامام الشافعي ـ وهو من أيمة اللغة ـ : استحسن ثبوت الشفعة للشفيع الى ثلاثة أيام واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة، وقال في المتعة: استحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهما، وروى عن مالك رضى الله عنه أنه كان يقول: الاستحسان تسعة أعشار العلم. وقال محمد بن الحسن عن أبي حنيفة: ان أصحابه كانوا ينازعونه المقاييس فاذا قال: استحسن لم يلحق به أحد.

الاستحسان اصطلاحا، قد اختلف الأصوليون في معناه وبيان حقيقته اختلافا كبيرا، حتى قال بعضهم: انه لاحقيقة للاستحسان أصلا، وانه ليس أصلا من أصول التشريع مطلقا، لذا قد اختلفت عباراتهم في تفسيره والتعبير عن حقيقته فوردت عنهم عبارات مختلفة وتعاريف كثيرة، أهمها :

أولا ـ قال الحنفية في تعريف الاستحسان: انه دليل ينقدح في نفس المجتهد تقصر عنه عبارته فلا يقدر على اظهاره وبيانه .

ثانيا ـ عرف بأنه عدول عن قياس الى قياس أقوى منه بترجيح قياس خفي لقوته على قياس جلي تضعفه .

ثالثا ـ فسر الاستحسان بأنه العدول عن مقتضى الدليل الى مقتضى العادة اعتبارا للمصلحة العامة تفاديا من التضييق على الناس، لأن الشارع جاء بالتخفيف والتيسير لا بالشدة والتضييق .

رابعا ـ انه قطع المسألة عن نظائرها في الحكم لدليل أقوى يقتضي ذلك كتخصيص أبي حنيفة قول القائل: مالي صدقة، بمال الزكاة دون غيره، فالدليل الدال على وجوب الوفاء بالنذر يقتضي لزوم التصدق بكل ما يملك مما يسمى مالا عملا بعموم اللفظ، لكن وجب العدول عن هذا العموم بقصر لفظ العام على مال الزكاة واخراج غير مال الزكاة منه بتخصيصه من عموم النذر لدليل خاص يقتضي ذلك وهو قوله تعالى : (خذ من أموالهم صدقة) فان المراد بالمال في الآية مال الزكاة اجماعا، فوجب حمله عليه في قول الناذر لدليل أقوى من النذر وهو نص الآية، والجامع بينهما قرينة اسناد الصدقة الى المال في الصورتين .

ومثله أيضا من أكل ناسيا في رمضان فان القياس يقتضي فساد صومه، لقوله تعالى : (ثم أتموا الصيام الى الليل) ولكن هذا القياس عدل عنه في هذه المسألة، لقوله صلى الله عليه وسلم: من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فان الله أطعمه وسقاه، ومثله أيضا السلم فانه شرع دفعا للحاجة على خلاف القياس، اذ القياس يقتضي عدم صحة العقد على المعدوم لما يؤدي اليه من النزاع، ولكن عدل هنا عن القياس لقوله صلى الله عليه وسلم : من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم أو وزن معلوم الى أجل معلوم، فترك القياس في السلم لنص الحديث ، وللاجماع أيضا على صحة الاستصناع كالاستئجار على صنع شيء، فهو شيء معدوم وقت العقد ، فالقياس يقتضي المنع ولكن عدل عن القياس لدليل الاجماع ، وكذا العدول عن القياس للضرورة كطهارة الحياض والآبار، فان تطهيرها لا يمكن لو اعتبر القياس، لأن صب الماء في الحوض والبير لا يزال ينجس باختلاط أجزاء النجاسة به ، لذا استحسنوا ترك العمل

بموجب القياس للضرورة ، فقدروه بنزح عدد كبير من الدلاء يتناسب مع النجاسة حتى تخف أجزاؤها وان كانت لاتنقطع تماما، ويدخل في ذلك العدول عن القياس الى ما تعارف عليه الناس، فيترك القياس للأخذ بما هو أوفق للناس، وكذا يترك الدليل لأجل العرف ، كما يترك للمصلحة العامة أو للضرورة ورفع المشقة .

فالاستحسان بهذا المعنى هو استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي لدليل أقوى بأن يقع العدول في مسألة عن مثل ماحكم به في نظائرها الى خلافه لوجه أقوى، فيدخل فيه العدول عن حكم الى مقابله للدليل المخصص، لأن الدليل الخاص أقوى من العام، والناسخ أقوى من المنسوخ .

خامسا ـ وفسر الاستحسان أيضا بأنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه أقوى من الأول يكون كالطارئ. فالواقعة الواحدة قد يكون للمجتهد فيها وجوه كثيرة من النظر يمكن له الأخذ بكل واحد منها ، فيأخذ بوجه منها ويترك الباقي ويكون الوجه الذي أخذ به كالطارئ بالنسبة الى المتروك، فكون الطعم علة للربا انما ترك في بيع العرايا وهو بيع الرطب على النخل بمثله تمرا ـ استثناء من قاعدة الربا لدليل أقوى يعتبر كالطارئ، وهو الضرورة ومس الحاجة للتيسير على الناس في حين أن الطعم غير شامل شمول الألفاظ ، اذ هو قاعدة وليس بعام .

والتقييد بكونه غير شامل شمول الألفاظ يخرج به التخصيص ، اذ هو عدول عن العموم الى القياس لكون العام لفظا شاملا، وبالطارئ يخرج أقوى القياسين كما اذا وقع الفرع بين أصلين، والجامع بينه وبين أصل أقوى في اثبات الحكم له من الجامع بينه وبين أصل آخر، فان القياس الأقوى لايعتبر استحسانا، لأنه ليس كالطارئ بل هو أصل . مثاله : سؤر سباع الطير، فانه متردد بين قياسه على سؤر الحيوان الطاهر فيكون طاهرا، وبين حمله على سؤر سباع البهائم فيكون نجسا، فقيس على الأول لأن سباع الطير تشرب بمناقرها، وهي عظم طاهرة ثم تبتلع ولا تترك في الماء أي أثر للعابها .

وجميع هذه التعاريف للاستحسان ليس فيها ما يدل على كون الاستحسان دليلا قائما بنفسه مما هو محل الخلاف، اذ لاتخرج عن التعبير على ما هو مقبول من الأدلة اتفاقا، أو مردود اتفاقا .

ففيما يرجع الى التعريف الأول فان الدليل الذي ينقدح في ذهن المجتهد ان تحقق لديه يكون مقبولا قطعا بلا خلاف فيجب العمل به، وان كان شاكا فيه يكون مردودا قطعا من غير خلاف أيضا، ولا يجوز التمسك به لأن الأحكام الشرعية لاتثبت بمجرد الشك والاحتمال ولا بالوهم والخيال، فتعين ابرازه وظهوره ليتميز صحيحه من فاسده، لأن صحة الشيء وفساده لا تتحقق الا بعد تصوره .

وفيما يرجع الى التعريف الثاني لايخالف أحد من الأصوليين في العدول عن القياس الأضعف الى الأقوى .

وفيما يرجع الى التعريف الثالث فالعادة ان ثبتت بالسنة أو الاجماع فلا خلاف في وجوب العمل بها، وان لم تثبت بالسنة ولا بالاجماع فلا يعتد بها بل تكون باطلة وملغاة فترد قطعا.

وفيما يرجع الى التعريف الرابع لاخلاف في أن الدليل الخاص يقدم على الدليل العام فيما تعارضا فيه اذ الدليل الخاص أقوى دلالة على الحكم من الدليل العام .

وفيما يرجع الى التعريف الخامس فان التمسك بالدليل الطارئ الأقوى لا يخالف فيه أحد من الأصوليين .

وهكذا يتبين أن جميع هذه التعاريف لم تات بتفسير للاستحسان الذى هو محل خلاف بين الأصوليين بل ترجع اما الى الأدلة المتفق عليها من الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس، فيكون ذكر الاستحسان كدليل من أدلة الأحكام تكرارا مع ما سبق من الأدلة واما الى ما هو مردود اتفاقا، فيكون ذكره فى فصل خاص كدليل من أدلة التشريع نوعا من العبث والهذيان أو افتياتا على الشارع، اذ ليس من الشرع فى شيء بل هو تقول على الشريعة بما لا تحتمله أصولها وقواعدها .

ثانيا ـ تحرير القول فى الخلاف في الاستحسان؛ قد تقدم أنه لا خلاف فى اطلاق لفظ الاستحسان لوروده فى الكتاب العزيز وفى السنة النبوية وفى اطلاقات الأيمة، فلا مانع من اطلاقه على أدلة الأحكام وأصولها، بناء على أن الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع ، وانما الخلاف بينهم فى اعتباره دليلا مستقلا من أدلة الأحكام وأصلا من أصولها او عدم اعتباره كذلك، فقد قال به الإمام أبو حنيفة وأصحابه، وأنكره الجمهور من علماء الأصول.

المذهب الأول للحنفية ، يرى الامام أبو حنيفة وأصحابه أن الاستحسان أصل من أصول التشريع يحتج به فى الأحكام، واحتجوا لذلك بالكتاب والسنة والاجماع .

أما الكتاب فقوله تعالى : (واتبعـوا أحسن ما أنزل اليكم من ربكم) وقوله: (الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه) .

ووجه الاستدلال بالآية الآولى أنه أمر باتباع أحسن ما أنزل الى الناس ولولا أنه حجة لما كان كذلك، وبالآية الثانية أنها وردت فى معرض المدح والثناء على من اتبع أحسن القول، فيكون حجة .

وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم: ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله أمر حسـن .

ووجه الاحتجاج بالحديث أنه لو لم يكن حجة لما كان عند الله حسنا .

وأما الاجماع فان الأمة قد أجمعت على استحسان دخول الحمام من غير تقدير أجرة ولا عوض الماء ولا تقدير مدة المكث واللبث فيه، وكذا شرب الماء من يد السقائين من غير تقدير العوض ولا مبلغ الماء المشروب، لأن التقدير فـى مثل هـذا قبيـح فى العـادات فاستحسنوا ترك المضايقة فيه مع أن ذلك لا يجوز فى بيع ولا اجارة .

وقد ردت هذه الأدلة من طرف الجمهور بما ياتى :

ففيما يرجع الى الآيتين ردت الآولى بأن اتباع أحسن ما أنزل الى الأمة هو اتباع الأدلة، وليس فى الآولى دلالة على أن ما تمسكوا به دليل منزل فضلا عن كونه أحسن ما أنزل من الأدلة، وردت الثانية بأنه لا دلالة فيها على وجوب اتباع أحسن القول وذلك محل النزاع، وأيضا فانه يلزم من ظاهر العموم اتباع استحسان العامى والطفل والمعتوه ولا يقول بذلك أحد .

وفيما يرجع الى الحديث النبوى رد الاحتجاج به بأن قوله صلى الله عليه وسلم : ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله أمر حسن. يشير الى اجماع الأمـة ويدل على أن اجماع المسلمين حجة ولا يكون الا عن دليل فهو محل اتفاق، وليس فيه ما يدل على أن ما رآه آحاد المسلمين حسنا يكون عند الله تعالى حسنا والا لاقتضى أن ما رآه آحاد العوام من المسلمين حسنا يكون حسنا عند الله تعالى وذلك ممتنع.

وفيما يرجع الى الاجماع على استحسانهم ما ذكر من دخول الحمام من غير تقدير الأجرة والعوض الى غير ذلك رد بأن الدليل على الحجية انما هو جريانه فى عصر الرسول عليه الصلاة والسلام مع معرفته بذلك وتقريرهم عليه لأجل المشقة فى تقدير الماء المشروب والمصبوب فى الحمام وتقدير مدة المقام، ولقد تقرر أن المشقة سبب الرخصة، فيكون ذلك ثابتا بالسنة التقريرية لا لمجرد استحسانهم، وذلك محل اتفاق .

المذهب الثاني ـ لجمهور الشافعية والمالكية والحنابلة، وعلى رأسهم الامام الشافعي رضى الله عنه، فقد أنكروا اعتبار الاستحسان أصلا من أصول التشريع ومنعوا الاحتجاج به فى الأحكام الشرعية، فقد قال الامام الشافعي، من استحسن فقد شرع. ومراده أن من استحسن فقد وضع الشرع من عنده بمجرد التشهى من غير دليل شرعى فهو مفتاة على الشارع ، وبذلك يكون كافرا وظالما وفاسقا، لقوله تعالى: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) وقوله: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك الظالمون) وقوله : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون) وقد اعتبره الغزالي من الأدلة الموهومة وعده صاحب المنهاج من الأدلة المردودة .

ولئن قال الشافعي فى الشفعة: أستحسن أن تثبت للشفيع بثلاثة أيام. وفى باب المتعة: أستحسن أن تكون ثلاثين درهما، وفى المكاتب أستحسن أن يترك له شىء. كما أنه استحسن التحليف على المصحف، فذلك كله لمآخذ فقهية وأدلة قامت لديه، وليس من الاستحسان المختلف فيه على فرض تحققه . . .

احتجوا لمنع الاستحسان وانكار اعتباره دليلا من أدلة الأحكام يحتج به فى التشريع بأدلة كثيرة منها :

1 ـ ان الشريعة نص أو حمل على نص بالقياس، فان كان الاستحسان منهما فلا حاجة الى ذكره، وان كان خارجا عنهما فيكون الله تعالى ترك أمرا من أمور الناس من غير حكم، وذلك مناقض لقوله تعالى: (أيحسب الانسان أن يترك سدى) والاستحسان الذى لايكون اعمالا لنص ولا قياسا عليه يناقض هذه الآية .

2 ـ ان الآيات الكثيرة تامر بطاعة الله وطاعة رسول الله، قال تعالى : (فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تومنون بالله واليوم الآخر) والاستحسان ليس كتابا ولا سنة ولا ردا الى الكتاب والسنة.

3 ـ ان النبى لم يكن يفتى باستحسانه، بيد أنه الذى كان لاينطق عن الهوى، فقد سئل عن الرجل يقول لامرأته: أنت على كظهر أمى. فلم يفت باستحسانه بل انتظر حتى نزلت آية الظهار وكفارته، وكذا سئل عمن يجد مع امرأته رجلا ويتهمها فانتظر حتى نزلت آية اللعان .

فامتناعه صلى الله عليه وسلم عن الافتاء باستحسانه ورأيه يوجب على الأمة الامتناع عن ذلك، وقد قال تعالى: (لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة) ولو جاز لأحد أن يفتى بذوقه لكان الرسول أولى، ولكن امتناعه عن ذلك يدل على عدم جوازه .

4 ـ انه لو كان الاستحسان جائزا للمجتهد من غير أن يعتمد على نص ولا قياس على نص بل على العقل وحده لكان الاستحسان جائزا ممن ليس عنده علم بالكتاب والسنة، لأن العقل متوفر عند غير العلماء بالكتاب والسنة بل ربما كان فيهم من له عقل يفوق عقول هؤلاء وله

ابانة خير من ابانتهم، مع أن ذلك لايجوز للعامى اتفاقا، فكذلك يجب أن لا يجوز للعالم بالكتاب والسنة من غير سند من كتاب ولا سنة .

هذه الأدلة وغيرها تثبت أن الاستحسان ليس من الأدلة الشرعية ولا أصلا من أصول التشريع، لذا لا يجوز الاحتجاج به لاثبات الأحكام الشرعية، وما جرى على السنة الأيمة الشافعية والمالكية والحنابلة وغيرهم من ذكر الاستحسان يجب أن يكون ذلك لأدلة شرعية قامت لديهم ، فأطلقوا عليها لفظ الاستحسان باعتبار اللغة كما تقدم، لا أن الاستحسان دليل قائم بنفسه منفصل عن بقية الأدلة المتقدمة .

الدليل الثالث من الادلة المختلف فيها - قول الصحابي :

قد تقدم أن الصحابى عند جمهور الأصوليين مسلم طالت صحبته بالنبى صلى الله عليه وسلم مع اتباعه له من غير تحديد مدة الصحبة .

مذهب الصحابى المجتهد: الصحابى اذا أداه اجتهاده الى رأى واتخذه مذهبا قد وقع الخلاف بين الأصوليين فى الاحتجاج بمذهبه وعدم الاحتجاج به على أقوال، ولكن قبل استعراض الأقوال التى جرت فى ذلك لابد من تحرير القول فى محز الخلاف وموقعه .

الصحابى المجتهد اذا أداه اجتهاده الى رأى فاما أن يحتج بمذهبه على صحابى آخر أو على غيره من ألتابعين ومن بعدهم .

أولا ـ الاحتجاج بمذهب الصحابى على صحابى مثله فى الصحبة والاجتهاد فهذا قد اتفقوا واجمعوا على أن مذهب الصحابى ليس بحجة على صحابى آخر،كما صرح بذلك الآمدى وابن الحاجب وابن السبكى فالصحابة المجتهدون اذا اختلفوا فى مسائل الاجتهاد لا يكون مذهب بعضهم حجة على بعض لأن ذلك يؤدى الى المحال، اذ لو كان مذهب كل صحابى حجة لوجب على كل واحد منهم أن يتبع الآخر منهم فى اجتهاده، وذلك محال باطل .

وأيضا فان الصحابة أجمعوا على جواز مخالفة كل واحد من الصحابة المجتهدين للآخر، فلو كان قول الصحابى حجة على صحابى آخر لأدى ذلك الى مناقضة بعضهم بعضا .

ومن هنا جاء الاجماع على أن مذهب الصحابى ليس بحجة على صحابى آخر .

ثانيا ـ الاحتجاج بمذهب الصحابى على التابعى ومن بعده من تابع التابعين، وهذا هو الذى جرى فيه الخلاف بين الأصوليين، غير أنه لابد من التفصيل فيه بين وجوب اتباعه وجوازه، فانحصر الكلام عليه فى صورتين :

الصوره الأولى، فى اعتبار مذهب الصحابى حجة واجبة الاتباع على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين، وقد جرى فيه الخلاف الآتى :

1 ـ ذهب أكثر الأشاعرة والمعتزلة والشافعى فى أحد قوليه وأحمد بن حنبل فى احدى الروايتين عنه والكرخى، الى أنه ليس بحجة مطلقا .

2 ـ وذهب مالك بن أنس والرازى وبعض أصحاب أبى حنيفة والشافعى في قول واحمد بن حنبل فى رواية له، الى أنه حجة مقدمة على القياس .

3 ـ وذهب قوم الى أنه حجة ان خالف القياس والا فلا .

4 ـ وذهب آخرون الى أنه حجة فى قول الشيخين أبى بكر وعمر دون غيرهما .

5 ـ وذهب آخرون الى أنه حجة ان اتفق عليه الخلفاء الأربعة : أبو بكر وعمر وعثمان وعلي، رضي الله عنهم .

أدلة النافين لحجية مذهب الصحابي: المانعون من حجية مذهب الصحابي مطلقا احتجوا لذلك بالنقل والاجماع والقياس .

أما النقل فقوله تعالى : (فاعتبروا يأولي الأبصار) أوجب الله تعالى الاعتبار وهو الاجتهاد، واللفظ عام، وذلك ينافي التقليد، لأن الاجتهاد هو البحث عن الدليل والتقليد هو الأخذ بقول الغير من غير دليل، واذا كان الاجتهاد واجبا بدلالة الأمر فيحرم العدول عنه الى التقليد، وأيضا فان كل مجتهد قد يخطيء أو يصيب .

وأما الاجماع فقد تقدم أنه قد وقع الاجماع على مخالفة الصحابة بعضهم لبعض وبذلك يجوز لغير الصحابي مخالفة الصحابي أيضا، اذ لا فرق بين الصحابي المجتهد والتابعي المجتهد الا من حيث الصحبة، وذلك لا يقوم دليلا على الفرق بينهما فيما يرجع الى الاجتهاد، اذ لو كان قول الأفضل حجة على غيره لاستلزم الحجية في كل أفضل على غيره، وذلك باطل .

وأما القياس فقد تقرر أنه لايجوز تقليد الصحابة في أصول الدين اجماعا ، فكما أن قول الصحابي ليس حجة على غيره من المجتهدين في أصول الدين كذلك لا يكون حجة على غيره في فروعها، فتقاس الفروع على الأصول بجامع تمكن المجتهد من ادراك الحكم بالدليل في كل منهما لعدم جواز اثبات حكم شرعي بلا دليل، وأيضا فان الأصل في الأدلة أن لاتكون مقصورة على قوم دون قوم، وحيث انعقد الاجماع على أن أقوالهم لاتكون حجة في زمانهم فكذلك لاتكون حجة على من بعدهم عملا بالاستصحاب .

أدلة المثبتين لحجية مذهب الصحابي : الذين قالوا : ان مذهب الصحابي حجة مطلقا حتى انه يقدم على القياس احتجوا لذلك بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول .

أما الكتاب فقوله تعالى: (كنتم خير أمة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) وذلك خطاب موجه الى الصحابة بأن يامروا بالمعروف، فيكون الأمر بالمعروف واجب القبول .

وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم :أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم. وهو عام لجميع المخاطبين بمن فيهم المجتهدون وغير هم، ولا يصح حمل الخطاب على خصوص العامة والمقلدين لما فيه من تخصيص العموم من غير دليل .

وأما الاجماع فقد ثبت أن عبد الرحمن بن عوف ولى عليا رضي الله عنه الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين: أبي بكر وعمر فأبى ، وولي عثمان فقبل، ولم ينكر عليه منكر وبذلك صار اجماعا .

وأما المعقول فمن وجهين :

أولا ـ ان قول الصحابي اذا انتشر من غير انكار عليه كان حجة، فيلزم أن يكون حجة مع عدم الانتشار .

ثانيا ـ ان اجتهاد الصحابي مرجح على اجتهاد التابعي ومن بعده لترجحه بمشاهدة التنزيل ومعرفة التأويل ووقوفه من أحوال النبي عليه الصلاة والسلام ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيره، فكانت مرتبة التابعي بالنسبة الى الصحابي كمرتبة العامي بالنسبة الى التابعي المجتهد .

رد أدلة المثبتين لحجية مذهب الصحابي: جميع الأدلة التي احتج بها المثبتون ردت بما ياتي :

ففيما يرجع الى دليل الكتاب رد الاحتجاج بالآية، بأنها لادلالة فيها على أن مذهب الصحابى حجة، لأن الخطاب فى الآية الكريمة موجه الى جملة الصحابة فيكون ما يتفقون على الامر به أو النهى عنه مجمعا عليه وحجة واجبة الاتباع، ولايلزم من اعتبار ما أجمعوا عليه حجة أن يكون قول الصحابى الواحد أو الاثنين حجة أيضا ، فبطل الاحتجاج بالآية .

وفيما يرجع الى دليل السنة رد الاحتجاج بالحديث الشريف بأنه لادلالة فيه على وجوب اتباع مذهب الصحابى لأن الحديث يتضمن خطاب عوام أهل عصره صلى الله عليه وسلم بتعريف درجة الفتوى لأصحابه حتى يلزم اتباعهم، وذلك تخيير لهم فى الاقتداء بمن شاءوا منهم، وعليه فمن اقتدى من عوام الصحابة بأى واحد من مجتهدى الصحابة يكون مهتديا .

ومن جهة أخرى فان الحديث وان كان عاما فى أشخاص الصحابة الا أنه لا دلالة فيه على عموم الاقتداء فى كل ما يقتدى به، وعليه فيمكن حمل الحديث على الاقتداء بهم فيما يروونه عن النبى صلى الله عليه وسلم وليس الحمل على غيره أولى من الحمل عليه، وبذلك تبطل حجيته .

وفيما يرجع الى الاجماع رد الاحتجاج به فى قضية عبد الرحمن بن عوف مع على وعثمان بأن الصحابة انما لم ينكروا على عبد الرحمن وعثمان لأنهم حملوا لفظ الاقتداء بالشيخين على المتابعة فى السيرة والسياسة دون المتابعة فى المذهب، بدليل الاجماع على أن مذهب الصحابى ليس حجة على غيره من الصحابة المجتهدين، وأقرب قرينة مؤيدة لذلك أنه يصح أن يكون عبد الرحمن بن عوف أراد بالاشتراط اتباع الشيخين فى السيرة والعدل، وهذا صحيح الا أن عليا فهم منه ايجاب تقليدهما فى الاجتهاد فلذلك امتنع من قبول الشرط ، بينما فهم عثمان ما أراده عبد الرحمن بن عوف فقبل الشرط وأجمع عليه الصحابة .

وفيما يرجع الى المعقول رد الوجه الأول منه بأنه منقوض بمذهب التابعى فانه اذا انتشر فى عصره من غير نكير كان حجة اجماعا، وان لم ينتشر لا يكون حجة اجماعا، ويجب أن يجرى ذلك فى مذهب الصحابى اذا لم ينتشر فلا يكون حجة .

على أن مذهب الصحابى اذا انتشر انما كان حجة لدليل الاجماع السكوتى لا لكونه مذهب صحابى، أما اذا لم ينتشر فلا يتحقق فيه الاجماع، لذا لا يكون حجة .

ورد الوجه الثانى من المعقول بأنه لا يكون حجة على غيره من المجتهدين بعده لجواز أن يكون دون غيره فى الاجتهاد وان تميز بماذكر من الصحبة وتوابعها، لهذا قال عليه الصلاة والسلام: رب حامل فقه الى من هو أفقه منه، ثم هو منتقض بمذهب التابعى فانه ليس بحجة على من بعده من تابعى التابعين .

حجة الذين قالوا ان مذهب الصحابى حجة ان خالف القياس والا فلا أن الصحابى اذا قال قولا خالف فيه القياس فلا محمل له الاسماع خبر فيه ، اذ ليس وراء القياس الا النقل ، وبذلك يكون حجة .

رد هذه الحجة: ردت هذه الحجة بأنها منقوضة بمذهب التابعى فانه اذا قال قولا خالف فيه القياس يحمل على أنه استند فى ذلك الى النقل والسماع، مع أن مذهب التابعى ليس بحجة على غيره اتفاقا .

على أن هذا الدليل يتضمن الا قرار بأن مذهب الصحابى ليس بحجة وانما الحجة فى الخبر الذى استند اليه، ونفس هذا الخبر انما هو مجرد توهم لأن الصحابة رضى الله عنهم

انما قبلوا خبر الواحد وعملوا به اذا وقع التصريح بروايته دون الموهوم المقدر الذى لا يعرف لفظه ومورده، ولما كان قول الصحابى ليس بنص صريح فى سماع الخبر فربما يكون قد قال ما قاله عن دليل ضعيف ظنه دليلا وأخطأ فيه، والخطأ جائز عليه، وربما يكون قد تمسك فى ذلك بدليل موهوم وظاهر غير مراد، بيد أنه لو قاله عن نص لصرح به، فيكون وجوب اتباعه من غير أن يصرح بنقل خبر لاوجه له .

حجة من قالوا ان مذهب الصحابى حجة فى قول الشيخين ما ثبت عن الرسول من أنه قال: اقتدوا باللذين من بعدى: أبى بكر وعمر، فهذا أمر بالاقتداء بالشيخين وهو يدل على الوجوب، فيكون قول كل منهما حجة واجبة الاتباع .

رد هذه الحجة: ردت هذه الحجة بأنها تقتضى تحريم الاجتهاد على سائر الصحابة رضى الله عنهم بما يقتضى خلاف مذهبى أبى بكر وعمر، مع أن الواقع الثابت ليس كذلك، اذ كانوا يخالفونهما وكانوا يصرحون بجواز الاجتهاد فيما ظهر لهم ، فقد اتفق الصحابة على مخالفة الصحابة، فلم ينكر أبو بكر وعمر على من خالفهما بالاجتهاد، بل أوجبوا فى مسائل الاجتهاد على كل مجتهد أن يتبع اجتهاد نفسه، فيكون المراد بالحديث الاقتداء بالشيخين فى العدل والانصاف والاعراض عن الدنيا وملازمة سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام فى المسكنة والشفقة على الرعية، أو منع من بعدهما عن نقض أحكامهما، على أن الأمر بالاقتداء يدخل فيه الاقتداء بهما فى الاجتهاد كما اجتهدوا، وهو عام للصحابة والتابعين .

وأيضا فمما يستبعد معه ارادة الاقتداء بهما فى الاجتهاد أنهما لو اختلفا — وذلك جائز — فأيهما يجب اتباعه؟ لهذا بطل الاستدلال بهذا الحديث على وجوب اتباع الشيخين فى المذهب التشريعى على التابعين .

حجة من قالوا ان الخلفاء الأربعة اذا اتفقوا على قول يكون ما اتفقوا عليه حجة واجبة الاتباع ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال: عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ. وظاهر قوله :عليكم أنه للايجاب، وهو عام فيشمل التابعين .

رد هذه الحجة: كل ما قيل فى حديث الشيخين من المعارضات يجرى مثله فى هذا الحديث أيضا، وعليه فلا يصح الاحتجاج به على أن مذهب الخلفاء الأربعة وما اتفقوا عليه يكون حجة على التابعين .

المعتمد من هذا الخلاف: الذى يجب اعتماده من هذا الخلاف هو المذهب الأول الذى عليه الجمهور من أن مذهب الصحابى ليس بحجة على التابعين كما أنه ليس بحجة على الصحابة اذ هو ليس بدليل قائم بنفسه، فليس بحجة واجبة الاتباع مطلقا، لما تقدم شرحه من الأدلة والحجج، لذا قال الامام الغزالى فى مذهب الصحابى: انه من الأدلة الموهومة واعتبره صاحب المنهاج من الأدلة المردودة، أما الآمدى فقد قال فيه: أنه ليس بحجة مطلقا .

وزيادة على ذلك فقد تقدم فى الاجماع ما لايدع مجالا للتردد فى أن مذهب الصحابى لايقوم حجة ولادليلا من أدلة التشريع .

فقد تقدم هناك أن التحقيق الذى يجب اعتماده والذى عليه الجمهور أن اتفاق أهل المدينة وحدهم لايعتبر اجماعا واتفاق أهل الحرمين: مكة والمدينة أو أهل المصرين: البصرة والكوفة لايعتبر اجماعا، واتفاق أهل البيت النبوى لايعتبر اجماعا، واتفاق الخلفاء الأربعة لايعتبر اجماعا، وكذا اتفاق الشيخين لايعتبر اجماعا، لأن الاجماع لايختص ببلد محصور ولا بأشخاص معينين كما تقدم، واذا كانت تلك الاتفاقات لاتعتبر اجماعا فلا تكون حجة مطلقا .

اذا تقرر هذا فى جانب أهل المدينة وهم جماعة من الصحابة وفى جانب أهل الحرمين كذلك وفى جانب أهل المصرين وفى العترة النبوية وفى الخلفاء الأربعة وفى جانب الشيخين وهم جماعات قد يتفقون على رأى مع أن رأيهم لايحتج به على غيرهم لاعلى الصحابة ولا على التابعين، اذا كان الأمر كذلك فكيف يتوهم بعد ذلك أن يكون مذهب الصحابى الواحد حجة على غيره، سواء كان صحابيا أو تابعيا. ان هذا من أبعد البعيد .

وعلى هذا يتنزل ما قرره الشوكانى فى ارشاد الفحول حيث قال: والحق أن قـول الصحابى ليس بحجة، فان الله سبحانه لم يبعث الى هذه الأمة الا نبيا محمدا صلى الله عليه وسلم،وليس لنا الا رسول واحد وكتاب واحد، وجميع الأمة مأمورة باتباع كتابه وسنة نبيه، ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم فى ذلك، فكلهم مكلفون بالتكاليف الشرعية وباتبـاع الكتاب والسنة، فمن قال: انها تقوم الحجة فى دين الله عز وجل بغير كتاب الله وسنة رسوله وما يرجع اليهما فقد قال فى دين الله بما لايثبت وأثبت فى هذه الشريعة الاسلامية شرعا لم يأمر به الله، وهذا أمر عظيم وتقول بالغ، فان الحكم لفرد أو أفراد من عباد الله بأن قوله أو أقوالهم حجة على المسلمين يجب العمل بها وتصير شرعا ثابتا متقررا تعم به البلوى مما لايدان الله عز وجل به، ولا يحل لمسلم الركون اليه ولا العمل عليه، فان هذا المقام لم يكن الا لرسل الله الذين أرسلهم بالشرائع الى عباده لالغيرهم، وان بلغ فى العلم والدين وعظم المنزلة أى مبلغ، ولا شك أن مقام الصحبة مقام عظيم ولكن ذلك فى الفضيلة وارتفاع الدرجة وعظم الشأن، ولا تلازم بين هذا وبين جعل كل واحد منهم بمنزلة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وهكذا استرسل الشوكانى الى أن قال: فاعرف هذا واحرص عليه، فان الله لم يجعل اليك والى سائر هذه الأمة رسولا الا محمدا صلى الله عليه وآله وسلم، ولم يأمرك باتباع غيره ولاشرع لك على لسان سواه من أمته حرفا واحدا ولاجعل شيئا من الحجة عليك فـى قول غيره كائنا من كان .

الصورة الثانية، فى جواز اتباع مـذهب الصحابى وتقليده .

قد تقرر أن مذهب الصحـابى ليس بحجة واجبة الاتباع، ولكن يبقى النظر فى جواز اتباع مذهب الصحابى وتقليده اختيارا لاوجوبا ، ولابد من التفصيل فى ذلك بين العامى والمجتهد.

أما العامى فيجوز له تقليد الصحابى فى مذهبه كما يجوز له تقليد التابعى أيضا، وذلك محل اتفاق بين الأصوليين، فللعامى أن يقلد من شاء من المجتهدين صحابيا كان أو غيره .

وأما العالم المجتهد من التابعين ومن بعدهم فقد جرى الخلاف بين الأصوليين فى جواز تقليده للصحابى المجتهد وعدم جوازه، وهذا الخلاف بينهم مبنى على الخلاف فى جواز تقليد العالم للعالم وعدم جوازه .

بناء على جواز تقليد العالم للعالم فان التابعى المجتهد يجوز له تقليد الصحابـى المجتهد فى مذهبه .

وبناء على تحريم تقليد العالم للعالم فقد اختلف قول الامام الشافعى رضى الله عنه فى جواز تقليد العالم من التابعين للعالم من الصحابة فجوزه فى القديم حيـث قال: يجـوز تقليد الصحابى اذا قال قولا وانتشر قوله من غير انكار، وفى موضع آخر قال: يقلده وان لم ينتشر مذهبه .

ولكنه فى الجديد رجع عن مذهبه الأول حيث قال: ان العالم لايقلد صحابيا كما لا يقلد عالما آخر .

والصحيح المختار امتناع تقليد العالم لغيره صحابيا كان أو غيره، اذ جميع الأدلة التي تدل على تحريم تقليد العالم للعالم لاتفرق بين صحابي وغيره كما تقرر ذلك في كتاب الاجتهاد .

وكل ما ورد من ثناء الله تعالى وثناء رسوله صلى الله عليه وسلم على الصحابة ، كقوله تعالى: (لقد رضي الله عن المومنين) وكقول الرسول: خير الناس قرني. وقوله: أصحابي كالنجوم، الى غير ذلك، كله ثناء يوجب حسن الاعتقاد في دينهم وعلمهم ومقامهم عند الله تعالى ولا يقتضي تقليدهم لا وجوبا ولا جوازا.

الدليل الرابع من الأدلة المختلف فيها – الشرائع السابقة على بعثة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم: ويعبر الكثير من الأصوليين عن هذا الدليل بقولهم: شرع من قبلنا. ويريدون بذلك شرائع الأنبياء والرسل السابقين، ويبحثون فيها من حيث الاستدلال بها على اثبات الأحكام في حقه صلى الله عليه وسلم وفي حق أمته الاسلامية أولا يقوم منها دليل على ذلك .

والشرائع السابقة ينظر فيها من جهتين وباعتبارين، فينظر فيها من جهة علاقتها بالرسول قبل الوحي اليه وارساله، وينظر فيها من حيث علاقتها بالرسول أيضا وبأمته بعد بعثته وارساله الى الثقليين، فهما مسألتان مختلفتان .

المسألة الاولى في تعبده صلى الله عليه وسلم قبل بعثته وارساله: لقد اختلف العلماء في ذلك اختلافا كبيرا، وتضاربت أقوالهم وآراؤهم تضاربا لاحد له في كونه صلى الله عليه وسلم كان متعبدا ومكلفا باتباع شرائع الأنبياء والرسل السابقين أو لم يكن متعبدا بها، فذهبت طائفة كبيرة الى أنه كان متعبدا بشرع من قبله من الرسل، وذهبت طائفة أخرى الى أنه لم يكن متعبدا بشرع، وذهبت طائفة أخرى الى القول بالوقف.

المذهب الأول للمجيزين، قالوا: انه صلى الله عليه وسلم كان متعبدا بشريعة من الشرائع السابقة، واستدلوا لذلك بما يأتي :

أولا – ان الرسولين: موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام كانا يدعوان الى دينهما كل المكلفين من عباد الله تعالى، ومحمد صلى الله عليه وسلم داخل في ذلك العموم .

ثانيا – انه صلى الله عليه وسلم كان قبل البعثة يصلي ويحج ويعتمر ويطوف بالبيت ويعظمه ويذكي ويأكل اللحم ويركب البهائم ويسخرها ويتجنب الميتة، كما صح أنه كان يتحنث بغار حراء، وذلك كله مما لايرشد اليه العقل ولا يحسن بغير الشرع .

ثم ان أصحاب هذا المذهب قد اختلفوا على أقوال كثيرة، منها:

1 – أنه كان متعبدا بشريعة آدم، لأنها أولى الشرائع .

2 – أنه كان متعبدا بشريعة نوح، لقوله تعالى : (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا)

3 – أنه كان متعبدا بشريعة ابرهيم، لقوله تعالى: (ان أولى الناس بابرهيم للذين اتبعوه، وهذا النبيء) وقوله: (أن اتبع ملة ابرهيم حنفيا) .

4 – أنه كان متعبدا بشريعة موسى، لقوله تعالى: (انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون) ومحمد صلى الله عليه وسلم أحد الأنبياء .

5 – أنه كان متعبدا بشريعة عيسى، لأنه أقرب الأنبياء ولأن شريعته ناسخة لما قبلها من الشرائع .

6 – أنه كان متعبدا بشريعة كل من تقدمه من الأنبياء الا ما نسخ منها واندرس .

7 – أنه كان متعبدا بشرع الا أنه لم يطلع عليه أحد من الأمة .

الى غير ذلك من الأقوال المتفرعة على القول بتعبده صلى الله عليه وسلم قبل بعثته بشرائع من سبقه من الرسل عليهم الصلاة والسلام .

المذهب الثانى للمانعين، الذين قالوا انه صلى الله عليه وسلم لم يكن قبل بعثته متعبدا بشريعة من الشرائع قد استدلوا لذلك بما يأتى :

1 ـ انه صلى الله عليه وسلم لو كان متعبدا بشريعة من الشرائع لافتخر به أهل تلك الشرائع ولنسبوه اليهم والى شرعهم .

2 ـ انه لو كان متعبدا بشريعة من الشرائع لاشتهر تلبسه بها ومخالطة أهلها حسبما تقضى به العادة لتوفر الدواعى على نقله ولذكره صلى الله عليه وسلم اذ لايظن به الكتمان مع أنه لم يشتهر شيء من ذلك ولا نقل عنه .

المذهب الثالث للواقفين، الذين قالوا بالوقف عن القول بالتعبد والمنع منه قد استدلوا لذلك بأنه لاسبيل الى اثبات شيء من ذلك بطريق العقل، اذ العقل لايمكن له الوصول الى ادراك تعبده ولا الى عدمه، كما أنه لم يثبت شيء من ذلك لابنص ولا اجماع .

والمعتمد من هذا الخلاف هو القول بالوقف، وجميع الحجج التى استدل بها المثبتون والنافون لاتقوم دليلا قاطعا تطمئن اليه النفس لتعارضها وتضاربها .

والى القول بالوقف ذهب امام الحرمين وابن القشيرى والكيا والغزالى والآمدى والشريف المرتضى واختاره النووى .

لذا قال الغزالى: ويشبه أن يكون اختفاء حاله قبل البعثة معجزة خارقة للعادة، وذلك من عجائب أموره صلى الله عليه وسلم .

على أن مسألة تعبده صلى الله عليه وسلم وان ذكرت فى علم الأصول الا أنها لاتنبنى عليها ثمرة عملية فى أصول التشريع، لأنها ترجع الى التواريخ المنقولة والى سيرته صلى الله عليه وسلم، ولاتعلق لها بهذه الأمة من حيث التشريع أصلا .

المسألة الثانية، فى علاقة الشرائع السابقة بمحمد صلى الله عليه وسلم وبأمته بعد بعثته وارساله: وهذه هى المسألة التى يتعرض لها الأصوليون ويبحثون فيها من حيث اعتبار الشرائع السابقة أصلا من أصول التشريع الاسلامى ودليلا منأدلة الأحكام زائدا على الأدلة السابقة أو عدم اعتبارها كذلك، وقد اختلف الأصوليون فى ذلك على أقوال :

وقبل استعراض الأقوال التى وردت فى المسألة والتعرض لحجج كل منها لابد من تفصيل القول لتحرير محل الخلاف، حتى يعلم مناط الأخذ والرد .

ان منزلة الشرائع السابقة من حيث اعتبارها من أدلة الأحكام أو عدم اعتبارها بالنسبة الى الشريعة الاسلامية يمكن حصرها فى الصور الآتية :

1 ـ أحكام تقررت فى الشرائع السابقة وذكرت فى القرآن أو السنة النبوية مع اقرارها والأمر بها. ففى هذه الحالة لاخلاف فى أن الشرائع السابقة ليست دليلا على التشريع فى الشريعة الاسلامية لأن الدليل هو الكتاب أو السنة، ولا داعى الى اعتبار الشرائع السابقة دليلا على الحكم حينئذ، مثلا الصيام، ذكر القرآن أنه كان واجبا على الأمم السابقة فأقره وأمر به، قال تعالى: (يأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) وجاء فى السنة النبوية أن الضحية كانت سنة الخليل ابرهيم عليه الصلاة والسلام، وأمر الرسول بها فقد قال صلى الله عليه وسلم: ضحوا فانها سنة أبيكم ابرهيم .

2 ـ أحكام تقررت فى الشرائع السابقة ثم جاء القرآن والسنة النبوية بحكايتها ونسخها، أو قام الدليل على أنها كانت مخصوصة بالأقوام الذين شرعت لهم، ففى هذه الحالة

لاتكون الشرائع السابقة دليلا على الأحكام فى شريعة الاسلام فيمتنع تعبد الأمة الاسلامية بها اجماعا، فقد جاء فى القرآن: (وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وانا لصادقون) وجاء فى السنة النبوية: وأحلت لى الغنائم ولم تحل لأحد قبلى .

3 ـ أحكام كانت مقررة فى الشرائع السابقة الا أنها لم يردلها ذكر فى الكتاب العزيز ولا السنة النبوية، فتلك الشرائع وتلك الأحكام لاتعتبر دليلا فى التشريع الاسلامى باتفاق العلماء لأن العلم بها يتوقف على نقلها تواترا الى الأمة الاسلامية، واليهود والنصارى لايمكن الوثوق بهم فيما ينقلونه لأنهم جبلوا على الكذب والتحريف والتزييف فلا يوثق بقولهم، واذا تعذر التواتر فى الكتب السابقة مع عدم خلوها من التحريف فمن المقطوع به أنها لايقوم منها دليل على التشريع فى الشريعة الاسلامية وهذا محل اجماع .

4 ـ أحكام مقررة فى الشرائع السابقة وورد ذكرها فى القرآن الكريم من غير تعرض لابقائها واقرارها ولا لنسخها ورفعها، مثل قوله تعالى: (ونبئهم أن الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر) وقوله : (ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم) فالآية الأولى ذكرت قسمة الماء من غير تعرض للمنع ولا للجواز، والثانية ذكرت الجعالة ولم تتعرض لمنعها ولا لاباحتها.

وهذه الصورة الرابعة هى التى جرى فيها الخلاف بين الأصوليين، فبعضهم اعتبر ما حكى فى القرآن أو السنة النبوية من الشرائع السابقة من غير تعرض لابطالها ولا لاقرارها لاغيا لايعتد به فى التشريع الاسلامى ولا يعد من أدلة أحكامها. وبعضهم اعتبره شريعة مستمرة يعتد بها فى الاسلام ما لم يرد فى الشرع الاسلامى دليل يقضى بنسخه استصحابا للتعبد به قبل الاسلام، وبعضهم قال بالوقف عن القول بالتعبد وعدمه فى الاسلام، وتفصيل هذه الأقوال مع ذكر حججها ما يأتى :

المذهب الأول، يمنع أصحابه التعبد فى الاسلام بالشرائع السابقة، وجرى عليه جماعة من العلماء والفقهاء، منهم أبو اسحاق الشيرازى والغزالى وابن السمعانى والخوارزمى والرازى وهومذهب الأشاعرة والمعتزلة واختاره الآمدى.وهذا المذهب جار على أصل الشافعية وهو أن شرع من قبلنا ليس شرعا لنا وان ورد فى شرعنا. واستدلوا لذلك بالأدلة الآتية:

1 ـ قال الله تعالى: (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) دلت الآية على أن الله تعالى جعل لكل نبى شريعة ومنهاجا واضحا فى الدين.

2 ـ ان الله تعالى قد بعث لكل قوم نبيا منهم دون غيرهم، فيكون مخصوصا بالمكان المعين وبالقوم المعينين ، قال تعالى فى شأن شعيب: (والى مدين أخاهم شعيبا) وفى شأن صالح: (والى ثمود أخاهم صالح)

3 ـ انه صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذا الى اليمن قال له: بم تحكم؟ قال: بالكتاب والسنة والاجتهاد. ولم يذكر التوراة والانجيل ولا شرع من قبلنا. فزكاه صلى الله عليه وسلم وصوبه، ولو كانت شرائع من قبلنا شرعا لنا لما جاز له العدول عنها الى الاجتهاد الا بعد العجز عنها .

4 ـ انه صلى الله عليه وسلم لو كان متعبدا بالشرائع السابقة للزمه مراجعتها والبحث عنها ولما انتظر الوحى فى كثير من القضايا والحوادث، مع أنه لم يراجع شيئا منها الا فى رجم اليهودى لا للحاجة اليها، ولكن ليعرفهم أن ذلك ليس مخالفا لدينهم لما أنكروه .

5 ـ ان الشرائع السابقة لو كانت من مدارك التشريع التى يجب التعبد بها فى الاسلام لوجب على الكفاية تعلمها ونقلها وحفظها كالقرآن والأخبار ولوجب على الصحابة مراجعتها لمعرفة الأحكام كما وجب عليهم المناشدة فى نقل الأخبار ولرجعوا اليها فى الحوادث التى اختلفوا فيها كمسألة العول وميراث الجدة وبيع أم الولد وحد الشرب ودية الجنين، وغير ذلك من الوقائع التى لا تخلو الأديان والكتب السماوية عن ذكر أحكامها، مع أنه لم ينقل عنهم شيء من ذلك.

6 ـ اجماع الأمة الاسلامية على أن شريعة الرسول عليه الصلاة والسلام ناسخة لما تقدمها من الشرائع، ولو كان الرسول عليه الصلاة والسلام متعبدا بالشرائع السابقة لكان مخبرا لا مشرعا ولكان صاحب نقل لا صاحب شرع.

المذهب الثاني، يرى أصحابه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان بعد بعثته متعبدا بالشرائع السابقة لكن بطريق الوحي اليه، وجرى عليه جماعة من العلماء، منهم أصحاب أبي حنيفة وأحمد ابن حنبل فى احدى الروايتين عنه وبعض أصحاب الامام الشافعي، وهذا المذهب جار على أصل المالكية وهو أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد فى شريعتنا ما يخالفه، واستدلوا لذلك بالكتاب والسنة.

أما الكتاب فآيات منها:

1 ـ قوله تعالى فى حق الأنبياء: (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) أمره تعالى بالاقتداء بهداهم وشرعهم، فوجب عليه اتباعه.

2 ـ قوله تعالى: (ثم أوحينا اليك أن اتبع ملة ابرهيم حنيفا) أمره الله تعالى باتباع ملة ابرهيم وهي من الشرائع السابقة، فوجب عليه اتباعها لأن الأمر للوجوب.

3 ـ قوله تعالى: (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا) صرحت الآية بأن الله شرع للرسول الشريعة التى وصى بها نوحا، وذلك يدل على وجوب اتباعه لشريعة نوح.

4 ـ قوله تعالى: (انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون) والنبي محمد صلى الله عليه وسلم من جملة النبيين، فوجب عليه الحكم بها.

5 ـ قوله تعالى بعد ذكر التوراة وأحكامها: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك الكافرون) وفى أخرى: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون) وفى آية أخرى (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون)

وأما السنة فما روى أنه صلى الله عليه وسلم رجع الى التوراة فى رجم اليهودي، وأيضا فقد روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه لما طلب منه القصاص فى سن كسرت قال: كتاب الله يقضي بالقصاص وليس فى الكتاب ما يقضي بالقصاص فى السن سوى التوراة. وهو قوله تعالى: (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص) وروى عنه أيضا أنه قال: من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها. وتلا قوله تعالى: (وأقم الصلاة لذكرى) وهو خطاب مع موسى عليه الصلاة والسلام.

المذهب الثالث، قال أصحابه بالوقف حكاه ابن القشيري وابن برهان، وقال الآمدي: ومن الأصوليين من قال بالوقف وهو بعيد.

المعتمد من هذا الخلاف :

أما مذهب الوقف فالذي يظهر أنه ضعيف جدا الى درجة أن الباحثين لم يعيروا له أى اهتمام، اذ لم يتعرضوا لذكره ولا لأصحابه ولا لحججهم وان أمكن أن يقال: ان دليلهم على

الوقف تعارض الأدلة مع عدم امكان الترجيح بينها، ومن شأن الناظر أن يتوقف ما دام لم يقم لديه دليل يمكن الاطمئنان اليه في ترجيح احدى الجهتين المتعارضتين على الأخرى .

واذا كانت درجة القول بالوقف أضعف وأدنى من القولين السابقين فان الموازنة يتعين حصرها بين المذهبين الأولين: مذهب المانعين من التعبد بعد البعثة ومذهب المجيزين، فذهب بعضهم الى ترجيح مذهب المانعين، وذهب آخرون الى ترجيح مذهب المجيزين .

والذي يظهر أن المعتمد هو مذهب المنع بعد البعثة، وهو الذي اختاره الغزالي حيث اعتبر شرع من قبلنا من الأدلة الموهومة، وعليه مشى الآمدي حيث قال: المختار أنه ليس بحجة مطلقا، كما مشى عليه ابن السبكي حيث قال: المختار المنع من تعبده صلى الله عليه وسلم بشرع من تقدمه من الأنبياء والرسل، وذلك للأدلة المتقدمة .

أما ما احتج به المجيزون فقد رد بما يأتي :

رد الاحتجاج بالآيات التي أوردوها بأنها لايقوم منهادليل فيما يرجع الى الفروع، لأنها انما تدل على أمر لاتختلف فيه الأديان السماوية، فالاقتداء المأمور به في تلك الآيات مما تتحد فيه سائر الشرائع كالايمان بوجود الله تعالى واتصافه بصفات الكمال وبملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، الى غير ذلك، وكذا الكليات الخمس من حفظ الدين والعقل والنفس والنسب والمال، فالاقتداء في ذلك لا يعد من التعبد بالشرائع السابقة لأن كل شريعة لا تخلو عن هذه الأصول، فهي مما يشترك فيه سائر الأنبياء والمرسلين اذ الهدى والدين والملة والنور الواردة في تلك الآيات كلها تتفق في معنى واحد وهو أصول الدين والكليات الخمس .

ورد الاحتجاج بالأحاديث النبوية بما يأتي :

ففيما يرجع الى مراجعة التوراة في رجم اليهودي رد بأن اليهود كانوا ينكرون وجود الرجم في التوراة، فراجعها النبي صلى الله عليه وسلم تكذيبا لهم .

وفيما يرجع الى القصاص في السن التي كسرت رد الاحتجاج به بأن القرآن قد جاء فيه هذا الحكم لقوله تعالى: (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) فدخل السن تحت هذا العموم .

وفيما يرجع الى حديث: من نام عن صلاة أو نسيها رد الاحتجاج به بأن الخطاب مع موسى لم يدل على ايجاب الصلاة عند النوم والنسيان، وانما وجب بما أوحى به اليه ونبه على أن أمته مأمورة بذلك كما أمر موسى.

ومما يؤيد مذهب منع التعبد بعد البعثة قوله صلى الله عليه وسلم: بعثت الى الأحمر والأسود وكل نبي بعث الى قومه. والنبي صلى الله عليه وسلم لم يكن من أقوام الأنبياء السابقين فلا يكون متعبدا بشرعهم، وأيضا فقد روي أنه عليه الصلاة والسلام رأى مع عمر بن الخطاب قطعة من التوراة ينظر فيها فغضب وقال: ألم آت بها بيضاء نقية، لو أدركني أخي موسى لما وسعه الا اتباعي. أخبر الرسول أن موسى لو كان حيا لما وسعه الا اتباعه، وهذا يقتضي أن موسى لو كان حيا فان الرسول عليه الصلاة والسلام لا يتبعه، فمن باب أولى أن لا يتبعه بعد وفاته.

التشريع من قبل الدولة :

القوانين الشرعية الهية صرفة لادخل فيها للوضع البشري من قريب ولا بعيد، لأن مشرعها هو الله تعالى في كتابه الحكيم وعلى لسان نبيه صلى الله عليه وسلم، ثم منها ما علم من صريح النصوص ومنها ما أخذ من مواردها العديدة بطريق الاجتهاد تحقيقا لمقاصد الشريعة، وكل تشريع جاء طبقا لموارد الشريعة الغراء وجاريا على مبادئها ومقتضيا لمقاصدها مقبول

قطعا، وكل تشريع ضل عن موازنها وكان خارجا عن نطاق مبادئها ومقاصدها مرفوض قطعا، وعلى هذا المبدأ صح تقسيم تشريع الدولة الى صحيح مقبول وهو ما كان مستمدا من مصادر الشريعة الاسلامية ومقتضيا لمقاصدها والى باطل مرفوض وهو ما كان بخلاف ذلك، فهما قسمان: مقبول ومردود. وبسط القول في كل من القسمين ما ياتي :

أولا ـ التشريع الصادر عن الدولة الاسلامية: فقد أثبت تاريخ الحكومات الاسلامية في مختلف العصور أن بعض الخلفاء والسلاطين لم يترددوا في سن القوانين بطريق الاجتهاد بعد استشارة الأمناء من ذوى الرأى والاجتهاد كلما دعت الضرورة والمصلحة العامة الى ذلك تحقيقا لمقاصد الشريعة من تشريع الأحكام، وكل تشريع بنى على هذا الأساس يجب أن يكون مندرجا في أصول التشريع كتابا أو سنة أو اجماعا أو قياسا أو غيرها وان يكون راجعا اليها بوجه من الوجوه، فلا يصح أن يعتبر أصلا قائما بنفسه، لهذا كان هذا التشريع جائزا اجماعا ويجب اتباعه، ودليله الكتاب والسنة والاجماع .

أما الكتاب فقوله تعالى: (يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) وكل الخلفاء الراشدين والأمراء والسلاطين من أولى الأمر لما بيدهم من مقاليد شئون الرعية ومصالحهم، فتجب طاعتهم فيما يسنونه من التشريعات .

وأما السنة فقد ورد في هذا المعنى احاديث ، منها: قوله صلى الله عليه وسلم: اسمعوا وأطيعوا وان استعمل عليكم عبد حبشى كأن رأسه زبيبة، وقوله: من رأى من أميره شيئا فكرهه فليصبر، فانه ليس أحد يفارق الجماعة شبرا فيموت الا مات ميتة جاهلية . وقوله: السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب أو كره ما لم يؤمر بمعصية فاذا أمر بمعصية فلا سمع ولاطاعة. وقوله: انما الطاعة في المعروف. الى غير ذلك من الأحاديث .

وأما الاجماع فان الخلفاء الراشدين ومن بعدهم من الأيمة قد اجتهدوا في عدة مسائل متجددة عرضت عليهم فحكموا فيها بأحكام اجتهادية فتلقاها أهل الرأى والحل والعقد من الأمة بالقبول، وبذلك صارت مجمعا عليها، وكل حكم مجمع عليه يعتبر حجة في الشرع الاسلامي، لأن أمة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أو تتفق على الضلالة بشهادته واخباره صلى الله عليه وسلم .

أساس هذا التشريع: ان السياسة الشرعية في جميع نواحيها هي التي يتركز عليها محور التشريع من قبل الخليفة أو الامام أو السلطان لأنهم مطوقون بالمحافظة على جلب المصالح للأمة ودفع المفاسد عنها، وقد تدعوهم ضروريات الحياة الاجتماعية المتجددة الى سن أحكام وقوانين لما قد يحدث في عصرهم من قضايا لا عهد لهم بها من ذى قبل اعتمادا على اجتهادهم أو استشارة ذوى الأهلية والكفاءة من الأيمة والفقهاء، ويرجع هذا التشريع الى عدة أسباب :

1 ـ ما يراد به ضبط الأمور الادارية وغيرها مما لم يرد فيه نص شرعي من القضايا الجديدة التي حدثت في المجتمع كترتيب الدواوين وفرض الضرائب وجباية الخراج وحفظ حقوق الدولة في الدخل والخرج واحصاء الجنود وتقدير أرزاقهم وتنظيم السجون والشرطة وغيرها من القوانين التي دعت اليها الحاجة ولم تكن معروفة سابقا، وأول من وضع الدواوين في الدول الاسلامية، سيدنا عمر بن الخطاب رضى الله عنه .

2 ـ ما شرع لداعي الزجر والمحافظة على الحقوق وردع الظلمة والمجرمين وتنظيم أحوال الناس في معاملاتهم، وغير ذلك من المصالح العامة الداخلة في نطاق السياسة الشرعية الى ما تستتبعه من وظائف الحسبة التي يرجع الأمر فيها الى الخلفاء والأيمة والملوك، لحفظ الحقوق واقرار الأمن وتطبيق النظام بما يحقق ذلك من العقاب والتعزير والتأديب للمجرمين مستعملين في ذلك ما يناسب أعمالهم من السجن والضرب والنفى وحتى القتل ان اقتضى الحال ذلك.

3 ـ ما يدعو الى تغيير الأحكام الثابتة بالنصوص عندما تقتضيه السياسة الشرعية وتدعو اليه الضرورة لتحقيق المصلحة، ومن هذا ما تقدم عن سيدنا عمر بن الخطاب من أنه ألغى الحد عن السارق عام المجاعة، وألغى حصة المؤلفة قلوبهم في الصدقات، وألغى عقوبة التغريب في الزنى لأن بعض من حكم عليهم بالتغريب التحق بالروم وتنصر، الى غير ذلك .

لهذه الأسباب وغيرها كان ولاة الأمور يشرعون الأحكام الا أنهم لايفعلون ذلك الا بعد النظر والاجتهاد وبعد استشارة ذوى الرأى من المجتهدين، فكان الخلفاء والأمراء والسلاطين لايستقلون برأيهم فى التشريع بل كانوا يتقيدون بأحكام الشرع ويستشيرون ذوى الأهليـة والكفاءة من العلماء والفقهاء فى المسائل التى لا نص فيها، لأن التزام تكاليف الشريعة الاسلامية والتقيد بأحكامها فى اقامة العدالة شرط واجب فى طاعة أولى الأمر فى الشرع الاسلامى والا فلا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق ..

الشورى فى الاسلام: ولتحديد اختصاصات السلطان بطريقة الحكم فى الشـــرع الاسلامى شرعت الشورى فيما يتجدد من الأمور، لذا أمر الله تعالى رسوله الكريم بالشورى حيث قال: (وشاورهم فى الأمر) وقال تعالى فى معرض المدح للمؤمنين: (والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون) وقد روى أيضا أن النبى صلى الله عليه وسلم شاور أصحابه فى بعض القضايا، وأن الأيمة بعده كانوا يستشيرون أهل العلـم والكفاءة فيما يتجدد لهم مما لم يرد فيه نص من كتاب ولا سنة ليأخذوا فيها بما هو أوفق للمبادىء الشرعية وأسهل على الأمة، فقد روى أن سيدنا عمر بن الخطاب كان أشهر من تمشى علـى المشاورة فى أحكامه والأمر بها، فكان اذا نزلت به نازلة من غير أن يكون لديه فيها نص من كتاب ولا سنة جمع لها أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم جعلها شورى بينهم، وروى عن القاضى شريح أنه قال: قال لى عمر بن الخطاب: أقض بما استبان لك من كتاب الله، فان لم تعلم كتاب الله فاقض بما استبان لك من قضاء رسول الله، فان لم تعلم كل أقضية رسول الله عليه الصلاة والسلام فاقض بما استبان لك من أيمة المهتدين ، فان لم تعلم كل ما قضت به أيمة المهتديـن فاجتهد رأيك واستشر أهل العلم والصلاح .

ثانيا ـ التشريع المباشر الذى يضعه بعض الناس اعتمادا على أفهامهم وادراكهـم من غير أن تراعى فيه أصول التشريع الاسلامى و مناهجه ولامصالحه ومقاصده، فهو تشريع ضال وباطل لأنه خارج عن نطاق الشريعة الاسلامية ، ويدخل فى ذلك جميع القوانين الغربية وكل ما جرى مجراها من القوانين الوضعية وان ادعى أصحابها الاسلام، فلا يجوز الافتاء بهـا ولا الحكم بمقتضاها لأنه حكم بغير ما أنزل الله، والحكم بغير ما أنزل الله كفر وظلم وفسوق لقوله تعالى: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) . وقوله : (ومن لم يحكم بما أنـزل الله فأولئك هم الظالمون) . وقوله : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقـون) وقوله: (ان الحكم الا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين) .

وكذا يحرم على الرعية اطاعة أصحابها فيما وضعوه من القوانين، ويحرم أيضا التحاكم اليهم لأنه تحاكم الى غير ما جاء به الرسول، على أن الأمراء وأولى الأمر انما يطاعون ما داموا على سنة الرسول وشريعته، فمن أمر منهم بطاعة الرسول فيما جاء به من التكليف والتشريع وجبت طاعته، ومن زاغ عن سنته وضل عن شريعته وأمر بخلاف ما جاء به فلا سمع ولا طاعة، لما صح من أنه صلى الله عليه وسلم قال: لاطاعة لمخلوق فى معصية الخالق. وقال: انما الطاعة فـى المعروف. وقال فى ولاة الأمور: من أمركم منهم بمعصية فلا سمع ولا طاعة. وقال الله تعالى: (اتبعوا ما أنزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء) .

علاقة الشريعة الاسلامية بالتشريع الروماني :

ان موضوع علاقة الشريعة الاسلامية بالقانون الروماني ودعوى أخذ الأولى من الثاني موضوع دقيق وخطير، لذا جرى فيه خلاف كبير بين فلاسفة التشريع الذين تصدوا الى تحقيق هذا المشكل والتعمق في أبحاثه، فانقسموا الى ثلاثة فروق :

1 ـ ذهب فريق منهم الى أن الشرع الاسلامي مأخوذ من القانون الروماني .

2 ـ وذهب فريق ثان الى انكار ذلك مطلقا .

3 ـ وذهب فريق ثالث الى رأي متوسط .

أما الفريق الأول فجله من المستشرقين الغربيين أمثال: جولد تسيهر في كتابه محاضرات في الاسلام أو العقيدة والشريعة في الاسلام وفون كريمر، في كتاب تاريخ الثقافة الشرقية أيام الخلفاء، وأيموس في كتاب القانون المدني الروماني ، وغيرهم ممن زعموا أن الشرع الاسلامي مأخوذ من القانون الروماني .

وأما الفريق الثاني فجميع علماء الاسلام من السلف والأغلبية الغالبة من المتأخرين ، منهم الأستاذ فائز الخوري في كتابه الحقوق الرومانية، والأستاذ عارف الكندي في رسالته «القضاء في الاسلام» وفضيلة الشيخ محمد سليمان في رسالته «بأي شرع نحكم» وغيرهم ممن أنكروا انكارا باتا أخذ الشريعة الاسلامية من القانون الروماني .

وأما الفريق الثالث المتوسط أو المعتدل فمنهم: محمد حافظ صبري في كتابه «المقارنات والمقابلات» والدكتور شفيق شحاتة في كتابه «النظرية العامة للالتزام في الشرع الاسلامي» وغيرهما ممن اعترفوا بأخذ بعض الأحكام الشرعية من القانون الروماني .

الحكم في شأن هذه الفرق :

أما الفريق الأول ـ وكلهم من الغرباء عن الاسلام ـ فانهم لم يدرسوا الفقه الاسلامي درسا مدققا ولم يتعمقوا في التعرف على أسسه ومقاصده ، بل اقتنعوا منه بدراسات سطحية ظاهرية لا تدقيق فيها ولا تعمق بحيث لا تعتبر كافية من الناحية العلمية، ولعدم فهمهم أو لسوء تفهمهم لروح التشريع الاسلامي ومبادئه السامية قال أيموس في صراحة وجزم: ان الشرع المحمدي ليس الا القانون الروماني للأمبراطورية الشرقية معدلا وفق الأحوال السياسية في الممتلكات العربية، فهذا النظر الجريء والحكم القاسي ان دل على شيء فانما يدل على منتهى الجهل بأصول التشريع الاسلامي وبمقاصده السامية الى ما ينطوي عليه من الاستخفاف بالشريعة الاسلامية، وذلك منتهى المبالغة لأنه قول مجرد عن البرهان العلمي وعن الدليل الذي يتطلبه البحث التاريخي في مثل هذه القضايا .

وأما الفريق الثاني فقد دقق النظر و تعمق في البحث وتذوق مقاصد التشريع وأدرك مبادئه السامية وأسسه المتينة، فلذلك حكم حكما باتا لاهوادة فيه بأن التشريع الاسلامي لم يتأثر مطلقا بالقانون الروماني لأنه تشريع الهي محض لايد فيه للوضع البشري مطلقا من بعيد أو قريب في قليل ولا كثير، وحتى الرسول نفسه ليس له التشريع من تلقاء نفسه وكل ما أتى به فهو عن وحي. قال تعالى: (ان هو الا وحي يوحى)

وأما الفريق المتوسط الذي يزعم الاعتدال فقد اعترف أصحابه مبدئيا بأن الشريعة الاسلامية قد اقتبست بعض أحكامها من القانون الوضعي الروماني، وهكذا تأثر المتوسطون

بالشعور الغربى فجرهم ذلك الى القول بغير ما أنزل الله، فانزلقوا الى هذا الاعتراف الشنيع الذى تاباه المقاصد الشرعية ولاتساعد عليه القواعد والأصول المقررة وتكذبه الحقائق التاريخية.

والقول الفصل فى المسألة يتوقف على استعراض حجج الذين زعموا أن التشريع الاسلامى مقتبس من الشريعة الرومانية مع ردها وابطالها بحجج معقولة وملموسة .

وخلاصة الحجج التى اعتمد عليها من قالوا باقتباس الشريعة الاسلامية من الشريعة الرومانية تنحصر فى مداخلة الشريعة الاسلامية للشريعة اليهودية، وفى تأثير العادات فى البلاد المفتوحة، وفى الشبه المزعوم وجوده بين الشريعتين : الاسلامية والرومانية فى بعض الأحكام ، فهى شبه ثلاث :

1 ـ مداخلة الشريعة الاسلامية للشريعة اليهودية .
2 ـ تأثير العادات فى البلاد المفتوحة.
3 ـ الشبه بين الشريعتين: الاسلامية والرومانية فى بعض الأحكام .

وتفصيل القول فيها ما ياتى :

الشبهة الاولى، زعم بعض علماء القانون الغربيين أن الشرع الاسلامى مبنى على القانون الرومانى من طريق الشريعة اليهودية، فقد ادعى فون كريمر أن التأثير جاء من طريق اليهودية وعن طريق العادات فى البلاد المفتوحة، وان اعترف بأن هذه القضية فيها مجال للشك والتردد، كما زعم ابرهام غايغر فى كتابه «ماذا أخذ محمد عن اليهودية» وجود الشبه بين الشريعتين : الاسلامية واليهودية فى بعض المسائل كالعدة ومدة الرضاع .

رد هذه الشبهة وابطالها :

أما من جهة مداخلة الشريعة الاسلامية للشريعة اليهودية فان هذا الزعم يدحضه ما تقدم تقريره من أن المعتمد الذى هو المذهب المختار عند علماء أصول التشريع الاسلامى أن شرع من قبلنا ليس شرعا لنا، بدليل أن النبى صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذا الى اليمن قاضيا قال له: بم تحكم؟ قال: بكتاب الله. قال: فان لم تجد ؟ قال : بسنة رسول الله . قال: فان لم تجد؟ قال: اجتهد رأيى. فلم يذكر شيئا من كتب الأنبياء الأولين وسننهم ، وقد أقره النبى صلى الله عليه وسلم على ذلك، وقال. الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله. ولو كانت من مدارك الأحكام الشرعية لجرت مجرى الكتاب والسنة فى وجوب الرجوع اليها ولم يجز العدول عنها الى الاجتهاد الا بعد البحث عنها واليأس منها ، ولوجب على النبى عليه الصلاة والسلام مراجعتها من غير أن يتوقف على نزول الوحى فى كثير من أحكام الوقائع التى كانت تحدث له ولا تخلو الشرائع الماضية منها ، ولوجب أيضا على الصحابة بعد النبى مراجعتها والبحث عنها وسؤال ناقليها عند حدوث الوقائع المختلفة فيها ، وحيث ان هذه اللوازم كلها باطلة قطعا فيبطل ملزومها وهو ما زعموه من أن الشريعة الاسلامية مبنية على القانون الرومانى من طريق الشريعة اليهودية .

وأما الشبه الذى ادعاه غايغر بين الشريعة الاسلامية واليهودية فقد رد بأن الشبه فى مثل هذه المسائل الجزئية ليس بذى قيمة يعتد بها فى هذا الموضوع الخطير مع وجود الخلاف بينهما فى قضايا أخرى عديدة ذات أهمية كبرى منها :

1 ـ الزواج يعتبر فى الشريعة الاسرائيلية مباحا بين الرجل وبنت أخته، مع أنه محرم فى الشرع الاسلامى بنص القرآن ، قال الله تعالى: (حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت) .

2 ـ الرضاع اذا توفرت شروطه يعتبر مانعا من الزواج في الشرع الاسلامي ولكنه غير مانع منه في الشريعة اليهودية .

3 ـ اذا زادت ديون الميت على تركته وجب على ورثته دفع ما بقي من الديون على الميت في الشريعة اليهودية وكذا في القانون الروماني، أما في الشريعة الاسلامية فلا يلـزم الوارث دفع ما بقي على مورثه الهالك من الديون اذا لم يف بها متروكه.

وبهذا كله تبطل الشبهة الأولى التي بمقتضاها يزعم المعاندون أن الشريعة الاسلامية بنيت على القانون الروماني من طريق الشريعة اليهودية .

الشبهة الثانية، زعم أولئك المعاندون ان الشريعة الاسلامية قد اقتبست من القانون الروماني أحكاما من طريق تأثير العادات في البلاد المفتوحة كما قاله كريمر أيضا وغيره .

رد هذه الشبهة وابطالها: ان موضوع تأثير العادات عـلى الشرع الاسلامي يستدعـي كثيرا من العناية والتدقيق، فمن المتيـقـن أن الشرع الاسلامي مصدره الأساسي هو النص من الكتاب والسنة، وهذا النص تلقاه المسلمون عن الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، وهو تلقاه من طريق الوحي الالهي في طور التشريع الأول حين لم تتعد الحياة الاسلامية جزيرة العرب ولم يكن لها أي اتصال بالحضارة الرومانية وثقافتها وعوائدها، ورغم محاولة الرومان غزو جزيرة العرب والاستيلاء عليها فانهم قد فشلوا في ذلك ورجعوا عنها خاسرين .

ولما اتسعت الفتوحات الاسلامية واستولى المسلمون على بعض البلاد التي كانت خاضعة للرومان كمصر والشام أخذ فقهاؤهم وقضاتهم يعرضون عادات تلك البلاد على الشرع الاسلامي، فما كان منها ملائما لنصوصه ومقاصده، وحكمته أقروه بالاجماع أو بالاجتهاد عن طريق القياس أو المصالح المرسلة أو الاستحسان أو غير ذلك من الأدلة، وما كان منها مخالفا للشرع الاسلامي اعرضوا عنه وحكموا بمنعه. على أن تلك العادات لم تكن رومانية صرفة بل كانت هناك عادات أخرى في جميع الشعوب الأخرى القديمة وعلى الأخص شعوب البحر الأبيـض المتوسط، وحتى نفس الشريعة الرومانية قد تأثرت بعادات تلك البلاد فأدخلها الرومان في قوانينهم باسم «قانون الشعوب» تمييزا لها عن القانون الروماني الأصلي المعروف بالقانون الأهلي أو المدني .

وبهذا يتبين أن الشرع الاسلامي لم يقر عادات الرومان الأصلية والبلاد التي استولوا عليها فقط بل أقر بنفس الطريقة بعضا من عادات جميع البلاد التي خضعت للحكم الاسلامي، ومن هذه البلاد مالم يكن خاضعا للحكم الروماني كالعراق وفارس وتركستان وغيرها .

لذا قد اعتمد فقهاء المذهب الحنفي على العادة التي كانت مستقرة عند أهل بلـخ وبخاري فحكموا بجواز البيع بالوفاء وهو البيع والاقالة، وما ذاك الا لرعاية العادة المستقرة التي لم تصادم نصوص الشريعة الاسلامية .

وعلى هذا فان الشرع الاسلامي قد أقر في جميع البلاد المفتوحة لافرق بين رومانية وغيرها العوائد التي تستحسنها العقول السليمة وتلائم الطباع المستقيمة وحرم ما كان منهـا مستقبحا لدى العقول أو منافرا للطباع السليمة.

وبهذا بطل ما زعموه من تأثر الشريعة الاسلامية بالعوائد الرومانية وبنائها عليها.

الشبهة الثالثة، الشبه المدعى وجوده بين القانون الروماني والشرع الاسلامي، فقـد قال فون كريمر أيضا: ان مواضع الشبه بين القانون الروماني والشرع الاسلامي عديدة، أهمها قاعدة البينة على المدعي، وسن البلوغ والرشد، وبعض أحكام المعاملات كالبيع والاجارة .

رد هذه الشبهة : ان هذه الشبهة باطلة قطعا لبطلان ما بنيت عليه من أوجه الشبه التى جعلت أساسا للأخذ والاقتباس. وذلك لما يأتي:

أما قاعدة البينة على المدعى فانها وان تحقق فيها وجه الشبه بين الشريعتين الا أنها في الشرع الاسلامى تستند الى الحديث الشريف: البينة على المدعى واليمين على من أنكر. ومعلوم أن الحديث الشريف أقدم تاريخا من الفتوحات الاسلامية فى البلاد التى كانت خاضعة للرومان، ومن هذا يعلم أنه لايمكن أن تكون هذه القاعدة مأخوذة من الشريعة الرومانية .

وأما سن البلوغ فان الشريعتين تختلفان فيه لأن سن البلوغ كان محددا عند الرومان بتمام السنة الثانية عشرة للفتاةوتمام السنة الرابعة عشرة للفتى، بيد أن الشريعة الاسلامية قد اعتبرت فى البلوغ علامات يعرف بها، بعضها مشترك بين الذكر والأنثى وبعضها مما انفردت به الأنثى .

فمما يشتركان فيه : 1 ـ الاحتلام وخروج المنى . 2 ـ انبات شعر العانة . 3 ـ السن من خمس عشرة سنة الى ثمان عشرة سنة .

ومما تنفرد به الأنثى: 1 ـ الحيض 2 ـ الحمل .

لهذا لايصح أن يجعل سن البلوغ عند الرومان وجها للشبه بين الشريعتين .

وأما تشابه الشريعتين فى أحكام البيع والاجارة فان هذا الشبه ناقص أيضا لأنه وان كان موجودا فى بعض نواحى الأحكام العامة للعقدين بسبب ارتكازهما على التبادل الاقتصادى الا أن العقدين يختلفان فى الشريعتين: الاسلامية والرومانية اختلافا كبيرا من عدة شروط واحكام تفصيلية أخرى .

وبهذا كله يصح الحكم على هذه الأمثلة بأنها مبالغ فيها اذ ليس فيها الدليل المقنع ولا الحجة الكافية على أن الفقه الاسلامى مبنى على القانون الرومانى، وعلى فرض صحة هذه الأمثلة فما هى الا جزئيات نادرة ليست بذات أهمية والنادر لا حكم له بالنسبة الى مواضع التباين الأساسية الكثيرة التى يطول تعدادها واستقصاؤها، ومن أهمها :

1 ـ ان النساء الرومانيات كن تحت الحجر الدائم والوصاية المستمرة طول حياتهن، فلا يسمح لهن بالتصرف فى أموالهن الا باجازة الوصى، أما الشرع الاسلامى فقد أعطى للمرأة الأهلية الكاملة لاجراء جميع التصرفات الشرعية ضمن شروط محدودة فى بعض الأحوال .

2 ـ ان المهر فى القانون الرومانى تدفعه الزوجة أو ذووها للزوج بينما هو فى الشرع الاسلامى يدفعه الزوج للزوجة .

3 ـ ان التبنى معمول به فى القانون الرومانى بينما هو ممنوع غير جائز فى الشرع الاسلامى .

4 ـ ان أحكام الارث والوصية متباينة فى الشريعتين، فالقانون الرومانى يجعل الوصية أساسا لتعيين الوارث، أما الشرع الاسلامى فقد قرر أن لاوصية لوارث .

5 ـ ان حوالة الدين لم تكن جائزة فى القانون الرومانى بينما هى جائزة ومعمول بها فى الشرع الاسلامى بلا خلاف .

6 ـ ان أحكام الشفعة والوقف على الذرية غير معمول بها فى القانون الرومانى بينما هى مقررة ومعمول بها فى الشرع الاسلامى .

الى غير ذلك من المسائل الكثيرة التى اختلفت فيها الشريعتان اختلافا بينا، بحيث لايبقى معه أى اعتبار أو قيمة للشبه المجرد عن الدليل فى اثبات أن احداهما أخذت بعض أحكامها من الأخرى، اذ وجود بعض الموافقات بينهما غير كاف فى اثبات الأخذ والاقتباس

القول الفصل فى تحرير المسالة وتحقيقها يتوقف على مزيد من التوسع والتفصيل بين النواحى التى يقع فيها التشابه بين الشريعتين، وذلك لأن التشابه لايخلو اما أن يقع بين قواعدهما الكلية أو بين أحكامهما الجزئية .

اما القواعد الكلية العامة كتحريم قتل النفس بغير حق وتحريم السرقة والزنى وما أشبهها مما يرتكز على مبادىء العدل وأصوله الأولية فهى متحدة على الدوام ومتشابهة فى كل زمان ومكان ولاتغير لها فى القديم والحديث وفى مختلف الأحوال والأجيال والأمصار سواء كانت بين شعوبها علاقات ومبادلات أو لم تكن، وسواء قربت المسافة بينها أو بعدت، فالشبه فى هذه القواعد الكلية بين شريعتين لايدل مطلقا على الأخذ والاقتباس لأنها أمور فطرية طبيعية تحكم بها العقول السليمة والطباع المستقيمة فى كل زمان ومكان وفى جميع الأحوال .

وأما الأحكام الجزئية فالتشابه فيها وان كان لامانع منه الا أنه لاقيمة له، لأن الشرائع المتباينة قد تتشابه فى أحكام بعض الجزئيات ولكن الغالب فيها الاختلاف تبعا لاختلاف الازمنة والأمكنة والأحوال الاجتماعية، وهذا الشبه كما يجوز أن ياتى من طريق الأخذ والتقليد يجوز أيضا أن ياتى من طريق الاتفاق والصدفة، و مرجع ذلك الى أن الغالب فى الأحكام أن تكون مبنية على الأسباب والعلل، فاذا وجدت الأسباب والعلل المتشابهة فى البلاد المختلفة قريبة كانت أو بعيدة صح أن تاتى الأحكام المبنية عليها متشابهة فى تلك البلاد طبقا للقاعدة التى تقول: أن نظائر الأسباب يتولد عنها نظائر النتائج. وهذه القاعدة غير قاصرة على الأحكام الشرعية بل تشمل جميع مظاهر الحياة الاجتماعية فى مختلف الحضارات، وأدلة هذا الشبه المبنى على تشابه العلل كثيرة ، أهمها :

أولا ـ التبنى ، أى ادخال الولد الأجنبى الى العائلة واعتباره كالولد الحقيقى ليقوم مقام رئيس العائلة فيما له أو عليه من الحقوق و الواجبات كان معمولا به فى شريعتى الهندوكيين القدماء والرومان، وعلة اثبات التبنى فى الشريعتين واحدة وهى خوف رئيس العائلة من الانقراض بلا عقب فتضمحل العائلة ولايبقى لها وجود، بيد أنهم كانوا يحرصون أشد الحرص على استمرار بقاء العائلة للقيام بواجبات تقديس ذكرى الأموات وغير ذلك، وهذا الشبه بين الشريعتين المذكورتين لايدل على أن أحداهما قلدت الاخرى فى ذلك لما بينهما من بعد المسافة، وعلى زعم ذلك فليس هناك ما يثبت صحته .

ثانيا ـ مسألة أحكام الفضولى، وهو الذى يتصرف فى ملك الغير بدون اذنه فأحكامه تشابهت فيها الشريعتان: الاسلامية والانجليزية، ورغم الشبه الواضح بينهما فى حكمه فلا يصح أن يعتبر أن احداهما قلدت الاخرى فى ذلك اذ على اعتبار أن الشريعة الاسلامية أخذت من الشريعة الانجليزية فهذا لايصح بل ولا يعقل لأن الأولى أقدم وأسبق الى الوجود من الثانية، وعلى اعتبار أن الانجليزية أخذت من الاسلامية فليس هناك دليل عليه بل الدليل الجغرافى يبطله ، لان الشريعة الانجليزية لم تقلد فى أصل تشريعها القوانين الأوروبية القريبة منها فيبعد أن تأخذ عن الاسلامية البعيدة عنها، الى غير ذلك من القضايا التى تشابهت فيها أحكام الشريعتين لتشابه العلل والاسباب والمصالح .

فالحاصل أن المجتمعات المختلفة والحضارات المتباينة تتشابه دائما فى القواعد الكلية العامة، لذا كان هذا الشبه لامانع منه بل ولابد من وجوده بين الشريعتين الاسلامية

والرومانية ولكن لايصح أن يفسر ذلك بأن الشريعة الاسلامية أخذت من الرومانية أحكامها كلا أو بعضا، وتتشابه المجتمعات أيضا فى أحكامها الجزئية المبنية على العلل والأسباب والمصالح المتشابهة من غير دلالة هذا الشبه على اثبات النقل والتقليد .

ومما يؤيد جميع ما تقدم، موقف الفقهاء المسلمين: ان موقف الفقهاء المسلمين منذ العصور الأولى من القانون الرومانى يدحض جميع الشبه التى حشرها المعاندون والمتوسطون فى هذا الموضوع ويكر عليها بالتزييف والبطلان بينما يؤيد جميع الحجج التى تقدم ذكرها فى رد تلك الشبه وابطالها، فمن المحقق المقطوع به أن العلماء المسلمين لم يطلعوا على كتب الرومان فى التشريع والقانون بدليل أنهم لم يذكروا عنها شيئا ولم يترجموا منها قليلا ولا كثيرا، اذ لو فعلوا شيئا من ذلك لاعترفوا به ولبقى أثره ظاهرا فى كتبهم كما اعترفوا بترجمة كتب اليونان والفرس فى العلوم المختلفة من أدب وفلسفة وغيرهما، بدليل بقاء آثار ذلك فى كتبهم وفى الترجمة وفى الكلمات الدخيلة المنقولة .

والذى دعى المسلمين الى الاحجام عن دراسة القانون الرومانى ايمانهم الثابت واعتقادهم الراسخ أن الشريعة الاسلامية الهية صرفة، مبناها الوحى الالهى وأساسها القرآن الكريم والسنة النبوية وأنها مثال الكمال فى التشريع، لهذا كانوا ينبذون كل ما هو خارج عن الشريعة الاسلامية أو يصدر عن غير الرسول فيما يرجع الى التشريع ، ولم يكونوا يمنعون الأخذ به فقط بل كانوا يحرمون حتى النظر فيه والاطلاع عليه، وبهذا أقرفون كريمر نفسه رغم ادعائه أن القانون الرومانى أثر فى التشريع الاسلامى .

الخلاصة: وحاصل ما تقدم، أن الشريعة الاسلامية ليست مبنية على الشريعة اليهودية ولا تابعة لها، وأن العادات الرومانية وغيرها لم يقرها الشرع الاسلامى اتباعا وتقليدا وانما أقر منها ما كان موافقا لنصوصه ومقاصده ومبادئه، وأن مقدار الشبه بين الشريعة الاسلامية والرومانية طفيف جدا لاعبرة به اذا قيس بالفوارق الأساسية المهمة بينهما، وأن الشبه الذى قد يوجد بين شريعتين فى القواعد الكلية أو فى القضايا الجزئية لايثبت به الدليل على أن أحداهما قلدت الأخرى واقتدت بها فى شريعتها، وأن موقف الفقهاء المسلمين أزاء القانون الرومانى كان سلبيا فلم يطلعوا عليه ولم يدرسوه ولم يأخذوا منه شيئا .

الحكم فى الموضوع: وبناء على ما تقدم يصح الحكم من غير تردد بأن الشريعة الاسلامية لاعلاقة لها مطلقا بالشريعة الرومانية فلم تأخذ منها شيئا ولم تقلدها فى قليل ولا كثير، لأن الشريعة الاسلامية شريعة الهية سماوية قائمة بذاتها مستقلة بنفسها تمام الاستقلال، لها مبادئها السامية، وأصولها الخاصة، وتاريخها المجيد، فليست منقولة عن غيرها مطلقا. وهذا ما أقره المؤتمر الدولى للقانون المقارن المنعقد فى لاهاى سنة 1937

النسخ :

وهو نوع من البيان الا أنه بيان بتبديل لأن الحكم الأول يزول ويرتفع ويحل محله الحكم الثانى الذى ياتى بديلا من الأول. وينحصر الكلام عليه فى الفصول الآتية: تعريف النسخ ــ حكمه ــ أركانه ــ شروطه ــ بعض مسائله .

الفصل الأول، في تعريف النسخ :

أما في الوضع اللغوى فقد ورد باطلاقين:

أولا ــ بمعنى الازالة والرفع، يقال نسخت الشمس الظل اذا أزالته، ونسخت الريح آثار الأقدام وغيرها اذا طمستها، ونسخ الشيب الشباب اذا أزاله، وتناسخت القرون والأزمنة اذا تعاقبت في العدم .

ثانيا ــ ياتي النسخ بمعنى النقل والتحويل من حالة الى أخرى أو من مكان الى آخر، فيطلق على تحويل النحل والعسل من خلية الى أخرى، ومنه تناسخ المواريث لانتقالها من قوم الى آخرين ومنه نسخ الكتاب بمعنى ايجاد صورة مشابهة له في مكان آخر، فكأنه نقل من حيز الى آخر، وذلك معنى قوله تعالى: (انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون) والمراد به نقل الأعمال الى الصحف .

وهناك اطلاق ثالث للنسخ في اللغة حيث قال بعض المحققين: ان النسخ في اللغة معناه التبديل، ومنه قوله تعالى: (واذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل) والتبديل تعويض الشيء بغيره وجعله خلفا عنه وبدلا منه ويسمى نسخا، وهذا الاطلاق هو الأنسب بمعنى النسخ في اصطلاح الأصوليين .

وأما في اصطلاح الأصوليين فالنسخ عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم بخطاب شرعى سابق. ويشمل الخطاب ما كان بالمنظوم من خطاب الله تعالى وما كان دالا على خطابه تعالى من أقوال الرسول وأفعاله وتقريراته .

فالحكم الشرعى الثابت بخطاب الله تعالى أو ما يدل عليه من قول الرسول وفعله وتقريره اذا أتى بعده بتراخ خطاب آخر من الشارع أو ما يدل عليه،ذلك هو النسخ بأن يرد دليل شرعى متراخ عن دليل آخر ويكون الثانى مقتضيا خلاف الأول، فلا يتحقق النسخ الا اذا كان الحكم الأول ثابتا بخطاب الشرع، أما ما كان ثابتا بالعقل كالبراءة الأصلية فرفعها ليس من النسخ في شيء، وكذا الثانى يجب أن يكون حكما شرعيا بخطاب من الشارع اذ لانسخ بالعقل ، فارتفاع التكليف بالموت أو الجنون ليس من النسخ، فمن سقطت رجلاه يرتفع عنه وجوب غسلهما في الوضوء وليس ذلك نسخا لأن من شرط التكليف القدرة ودوام الحياة وبقاء المحل ، ومن المعلوم أن الحكم ينعدم ويرتفع بانعدام شرطه فلا يكون ذلك نسخا، والمراد من مخالفة الحكم الثانى للأول أن يكون مناقضا ومنافيا له لامجرد المغايرة كالصلاة والزكاة والحج ، فلا منافاة بينها .

ثم انه قد وقع خلاف بين الأصوليين في كون النسخ رفعا للحكم الأول وابطالا له أو بيانا لانتهاء أمده .

فذهبت جماعة ــ منهم القاضى أبو بكر الباقلانى ــ الى أن النسخ ابطال للحكم الأول لأن النسخ لايتصور الا اذا كان ابطالا للحكم، أما لو كان بيانا لانتهاء أمده فلا يتحقق فيه معنى النسخ اذ لا ابطال فيه ولا رفع ولا ازالة، لأن النسخ لايصح تصوره الا فيما من شأنه أن يستمر ويدوم .

وذهبت جماعة اخرى الى أنه بيان لانتهاء أمد الحكم، مستدلين لذلك بأنه تعالى يعلم الأشياء على ماهى عليه، فلو كان الحكم دائما في نفس الأمر لعلم دوامه، ولو علم دوامه لتعذر نسخه، وعليه فلو شرعه الله على الدوام لكان قد أراد دوامه، ولو أراد الدوام لوجب وتعذر نسخه، وحينئذ لو وقع النسخ لما علم دوامه وأراده للزم عليه المخالفة لما علمه وأراده وذلك كله محال لأنه مخالف لعلمه وارادته .

والتحقيق أنه لاخلاف في الحقيقة بل هو خلاف لفظي، لأن الخطاب الثاني نسخ في حق المكلفين وبيان في حقه تعالى، فهو نسخ وابطال ورفع للحكم الأول باعتبار اعتقاد العباد الدوام والاستمرار لجهلهم بالواقع وهو بيان لانتهاء أمده باعتبار ما في علم الله تعالى، فالشارع لما كان عالما بأن الحكم الأول مؤقت الى وقت معلوم كان الدليل الثاني بيانا محضا لانتهاء أمد الحكم الأول في حقه تعالى، ولكن لما كان الحكم الاول مطلقا غير مقيد بالدوام ولا بمدة محدودة وكان دوامه هو الأصل في حق العباد لجهلهم بمدته لزم أن يكون الحكم الثاني نسخا وتبديلا باعتبار علم العباد، ومهما اختلف الاعتبار فلا خلاف .

الفصل الثاني، في حكم النسخ: ان النسخ جائز عند جميع المسلمين في الأحكام الشرعية دون العقلية والحسية، ومن خالفوا في ذلك فانما يقصدون به أن النسخ تخصيص وبيان لارفع للحكم الأول لما يلزم عليه من البداء الذي هو محال في حقه تعالى لاستلزامه الجهل المحال عليه تعالى، وسيأتي الرد عليهم في الكلام على الفرق بين البداء والنسخ .

أما اليهود فقد أنكروا النسخ مطلقا، واحتجوا لذلك بأدلة عقلية ونقلية .

أولا ــ الأدلة العقلية ، إحتجوا لانكار النسخ وابطاله عقلا بدليلين :

1 ــ ان النسخ يستلزم كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه في آن واحد، الأمر الذي يقتضي أن الفعل يكون حسنا وقبيحا في وقت واحد، وذلك مما يحيله العقل، وقد بنوا هذا على أن الأوامر لاتكون الا لجلب المصالح لحسنها والنواهي لا تكون الا لدرء المفاسد لقبحها، فان وقع الأمر بالفعل لمصلحته استحال النهي عنه بعد ذلك لأن الله لا ينهى عن المصالح، وان وقع النهي عنه لمفسدته استحال الأمر به بعد ذلك لأن الله لايأمر بالمفاسد .

2 ــ ان النهي عن الشيء بعد الأمر به أو العكس يستلزم البداء والجهل بعواقب الأمور اذ الأمر بالشيء يقتضي أنه لما فيه من المصلحة فلو نهى عنه بعد ذلك لاستلزم أنه ظهرت مفسدته بعد خفائها، وكذا النهي عن الفعل يقتضي أنه لما فيه من المفسدة فلو وقع الأمر به بعد ذلك لاستلزم أنه انكشفت مصلحته بعد خفائها. وذلك عين البداء الذي يستلزم سابق الجهل بالأمور، وكل ذلك محال على الله تعالى .

ثانيا ــ الأدلة النقلية، احتج اليهود لابطال النسخ نقلا بما ياتي :

1 ــ زعموا أنه جاء في التوراة: تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والأرض .

2 ــ ادعوا أيضا أنه ورد عن سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام، أنه قال: لانسخ لشريعته وأنها شريعة مؤبدة الى يوم القيامة. وذلك مانع من النسخ .

وقد رد على اليهود بما ياتي :

أما فيما يرجع الى الدليل العقلي فبقطع النظر عن مراعاة المصالح يقال في الرد عليهم: ان الله تعالى له أن يفعل في ملكه ما يشاء، فله أن يأمر بالشيء أو ينهى عنه، ولا يسأل عما يفعل لأن أفعاله تعالى لاتعلل بمصلحة ولا مفسدة ولا بغرض ولا حكمة، فلا يمتنع عليه تعالى أن يأمر بالفعل في وقت وينهى عنه في وقت آخر، قال تعالى: (يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) فله أن يأمر بما نهى عنه وأن ينهى عما أمر به اذ لا معقب لحكمه .

وباعتبار المصالح والمفاسد في التشريع تفضلا منه تعالى ورحمة بعباده فالله تعالى أعلم من عباده بمصالحهم، فيأمر بالفعل وينهى عنه تبعا للمصلحة أو المفسدة التي يعلمها، وهذه المصالح أو المفاسد يمكن أن تتبدل وتتغير من لحظة الى أخرى تبعا للأشخاص والأعراض

والأزمنة لفوائد لايعلمها الا الله تعالى، فيتغير الحكم ويتبدل تبعا لذلك، وعلى هذا الأساس جاز النسخ قبل وقت الفعل وقبل التمكن منه كما سنبيانى .

وأما فيما يرجع الى الدليل النقلى فقد أبطل بمنع تواتره لعدم الوثوق بما جاء فى كتابهم نظرا الى ما وقع فيه من التحريف وتناقض الأحكام، على أنه لم يبق فى زمان بختنصر من اليهود عدد يعتبر معه خبرهم متواترا بحيث يصح به تأبيد شريعة موسى عليه الصلاة والسلام لأنه أباد اليهود حتى لم يبق منهم عدد يصلح لأن يكون خبرهم متواترا، وأيضا فلو صح شيء من ذلك لاشتهرت به معارضتهم لشدة حرصهم على دفع رسالة محمد صلى الله عليه وسلم والكيد لها بمختلف الوسائل، وذلك ما دعى اليهودى ابن الراوندى الى اختلاق ذلك النقل ليعارض به رسالة محمد صلى الله عليه وسلم .

على أن ما ذهب اليه اليهود منقوض بالزامات ألزموا بها وبصور من النسخ واقعة لا سبيل لهم الى انكارها أو ابطالها، منها :

1 ــ قد ورد فى التوراة أن السارق اذا سرق فى المرة الرابعة تثقب أذنه ويباع . وقد اتفقوا على نسخه .

2 ــ اتفق اليهود والنصارى على أن الله تعالى قد فدى اسمعيل أو اسحق ــ على اختلاف الروايات ــ ولد ابرهيم من الذبح، وهذا منصوص فى التوراة، وهو أقوى أنواع النسخ لأنه قبل التمكن من الفعل، واذا جاز فى الأقوى الأشد جاز فى غيره بطريق الأولى .

3 ــ جاء فى التوراة أن الجمع بين الحرة والأمة فى النكاح كان جائزا فى شرع ابرهيم عليه الصلاة والسلام، لجمعه بين سارة وهى حرة، وهاجر وهى أمة، ولكن التوراة حرمته.

4 ــ ان التوراة جاء فيها أن الله تعالى قال لموسى عليه الصلاة والسلام: أخرج أنت وشيعتك لترثوا الأرض المقدسة التى وعدت بها أباكم ابرهيم أن أورثها نسله، فلما ساروا الى التيه قال الله تعالى: لاتدخلوها لأنكم عصيتمونى، وهو عين النسخ .

5 ــ لم يزل العمل يوم السبت مباحا ثم شرع تحريمه فى زمان موسى عليه الصلاة والسلام .

الى غير ذلك من الصور الكثيرة التى ورد فيها النسخ فى التوراة مما لاسبيل لليهود ولا لغيرهم الى انكاره .

أدلة جواز النسخ: القائلون بالنسخ استدلوا لجوازه بالعقل والنقل والاجماع .

أما جوازه عقلا فمن أوجه :

1 ــ انه غير ممتنع لذاته ولا لصورته ولا أنه يؤدى الى محال أو ممتنع .

2 ــ انه بناء على ما تقرر فى علم الكلام من أنه تعالى لايسأل عما يفعل وأن تشريعاته لاتعلل بغاية ولا مصلحة فله تعالى أن يفعل فى ملكه ما يشاء، ولا يمتنع عليه أن يأمر بالفعل فى وقت وينهى عنه فى وقت آخر، كما أمر بالصيام فى آخر يوم من رمضان ونهى عنه فى يوم العيد وهو أول يوم من شوال .

3 ــ انه بناء على اعتبار المصالح والمفاسد فى التشريع تفضلا منه تعالى ورحمة بعباده فلا مانع من أن يأمر بالفعل فى وقت للمصلحة وينهى عنه فى وقت آخر للمصلحة أيضا لأن المصالح تختلف باختلاف الأشخاص و الأحوال والأزمان، فالله تعالى قد يأمر عباده بالفعل فى زمان لما فيه من المصلحة لهم، وقد ينهاهم عنه فى زمان آخر لعلمه أن مصلحتهم

فى تجنبه لما فيه من المفسدة، وما فعل الطبيب بالمريض الا من هذا القبيل، فقد يأمره بتناول دواء فى زمان ثم ينهاه عنه فى زمان آخر تبعا لاختلاف مصلحته باختلاف مزاجه وتغيره وكذا المصالح تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمان، فيختلف الحكم وياتى تبعا لما تقضى به مصلحة المكلفين، فالفعل الواحد بالذات قد يكون مصلحة نافعا فى وقت وقد يكون مفسدة ضارا فى وقت آخر، فيطلب فعله فى الحالة الأولى وينهى عنه فى الحالة الثانية مع أنه فعل واحد بالذات .

وأما جواز النسخ نقلا فقد ورد به القرآن الكريم فى غير ما آية منها :

1 ـ قوله تعالى: (واذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا انما أنت مفتر) والتبديل يصدق بالرفع والاثبات، والمرفوع اما التلاوة أو الحكم أو هما معا ، وكيفما كان الحال فهو نسخ .

2 ـ قوله تعالى: (ما ننسخ من آية أو ننسها ، نأت بخير أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير)

3 ـ قوله تعالى: (ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان تكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون) فأوجب الله تعالى وقوف الواحد من المسلمين لعشرة من الكفار، ثم نسخت هذه الآية بقوله تعالى:(الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فان تكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بأذن الله) فأوجب تعالى وقوف الواحد من المسلمين لاثنين من الكافرين بدلا من العشرة .

4 ـ قوله تعالى: (كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف) فقد نسخت هذه الآية بقوله صلى الله عليه وسلم: ألا لا وصية لوارث. وقيل بالاجماع وقيل بآية المواريث، وهى قوله تعالى : (يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين) وكيفما كان الأمر فان آية الوصية للوالدين والأقربين قد نسخت.

5 ـ قوله تعالى: (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا الى الحول غير اخراج) فقد اوجب الله تعالى على المتوفى عنها زوجها التربص الى سنة كاملة ثم نسخت هذه الآية بقوله تعالى: (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربص بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) فأوجب الله تعالى عليها بعد ذلك أن تتربص أربعة أشهر وعشرا بدلا من السنة.

6 ـ ان آية: (يأيها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة) قد نسخت بعد ذلك بقوله تعالى: (أأشفقتم أن تقدموا بين يدى نجواكم صدقات فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فأقيموا الصلاة وأتوا الزكاة)

7 ـ ان صخرة بيت المقدس كانت قبلة الصلاة، وثبت ذلك بفعله صلى الله عليه وسلم فانه لما كان بمكة كان يستقبل الكعبة فى صلاته، ولما انتقل الى المدينة استقبل بيت المقدس وتوجه اليه ستة عشر شهرا، ثم نسخ استقبال بيت المقدس بقوله تعالى: (فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره)

الى غير ذلك مما جرى نسخه من الكتاب والسنة مما لامجال للتردد فيه .

وأما الاجماع فان الصحابة رضوان الله عليهم وكذا الايمة وسائر السلف الصالح قد أجمعوا على أن شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ناسخة لجميع الشرائع السابقة كليا أو فيما جاء مخالفا لأحكامها، وأيضا فان نكاح الأخت غير التوأمة كان جائزا فى شريعة آدم عليه الصلاة والسلام ثم نسخ فى غير شريعته ولم ينكره أحد فهو اجماع، كما اجمعوا على وقوع النسخ فى

جميع الأمثلة السابقة وغيرها فى الشريعة الاسلامية، وكل ذلك محل اتفاق واجماع ومنكره خارق للاجماع .

وقد ذهب شذوذ من المسلمين كأبى مسلم الأصفهانى من المعتزلة الى انكار النسخ غير أن كلامهم محمول على أنهم أرادوا به ان الشرائع الماضية والأحكام السابقة لم ترتفع بشريعة محمد عليه الصلاة والسلام ولا أن بعض أحكامها ارتفع ببعض بل انها كانت مغياة بغاية محدودة فى علمه تعالى، فلما جاءت الشريعة المحمدية بينت أن الشرائع السابقة قد انتهت، ومثل ذلك واقع فى الشريعة الاسلامية فان بعض أحكامها تنتهى بغايتها ثم ترتفع فلا وجه للنسخ فيها بمعنى الرفع والابطال، وانما المراد به بيان انتهاء أمد الحكم السابق، والبيان بهذا المعنى لايعتبر نسخا بمعنى الابطال لذا سموه تخصيصا لأنه قصر للحكم على بعض الأزمان، فهو تخصيص فى الأزمان حيث اعتبروه كالتخصيص فى الأشخاص بجعلهم المغيا فى علم الله تعالى كالمغيا فى اللفظ وسموا الكل تخصيصا، حيث سووا بين قوله تعالى: (ثم أتموا الصيام الى الليل) وبين أن يقال: صوموا مطلقا من غير تحديد بغاية، مع علمه تعالى بأنه مغيا بالليل لأن الصيام ليلا لايجوز، ولكن الجمهور من الأصوليين، يسمون الأول تخصيصا دون الثانى اذ يسمونه نسخا .

لذا كان هذا الخلاف لفظيا اذ هو خلاف فى التسمية لأن المغيا فى علمه تعالى يسميه الجمهور نسخا ويسميه أبو مسلم الأصفهانى ومن تبعه تخصيصا، فهو معترف ضمنيا بالنسخ لأنه لاينكر أن شريعة محمد عليه الصلاة والسلام مخالفة فى كثير من الأحكام لشريعة من قبله من المرسلين الا أنه يرى أن تلك الشرائع كانت مغياة الى مجىء شريعته صلى الله عليه وسلم، وكذا كل منسوخ فى الشريعة الاسلامية كان مغيا عنده فى علمه تعالى الى ورود ناسخه كالمغيا فى اللفظ، ومن هنا نشأت عنده تسمية النسخ تخصيصا ، وبه يتبين أنه لم يخالف فى وقوع النسخ وجوازه أحد من المسلمين .

الفرق بين البداء والنسخ: البداء معناه الظهور بعد الخفاء، يقال بدا سور المدينة بعد خفائه، وبدا الأمر وانكشف بعد غموضه وجهله ، ومنه قوله تعالى: (وبدا لهم من الله مالم يكونوا يحتسبون) (بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل) (وبدا لهم سيئات ما عملوا) وبناء على اعتبار المصلحة والمفسدة فى الأوامر والنواهى فان النهى عن الفعل بعد الأمر به يستلزم أن يكون لظهور ما كان خفيا من مفسدته والأمر به بعد النهى عنه يستلزم أن يكون لظهور ما كان خفيا من مصلحته، وذلك عين البداء المستلزم لسابق الجهل على الله تعالى وهو محال .

ولخفاء الفرق بين البداء والنسخ لم يفرق اليهود والرافضة بينهما الا أن اليهود ألحقوا النسخ بالبداء فمنعوا النسخ فى حقه تعالى تفاديا من نسبة الجهل اليه تعالى ، أما الرافضة فانهم ذهبوا الى العكس حيث ألحقوا البداء بالنسخ فجوزوا البداء على الله تعالى، لاعتقادهم أنه عين النسخ حيث لايفرقون بينهما، فاليهود جعلوا النسخ بداء فمنعوه، والرافضة جعلوا البداء نسخا فأجازوه، فالنسخ ممنوع عند اليهود كالبداء، والبداء جائز عند الرافضة كالنسخ، فلزم اليهود على ما قالوه انكار تبدل الشرائع، ولزم الروافض على ما ذهبوا اليه وصف البارى تعالى بالجهل مع قيام النصوص القطعية والأدلة العقلية على استحالة ذلك فى حقه تعالى لأنه أحاط بكل شىء علما، وهو بكل شىء عليم .

استدل الروافض لما نسبوه من البداء الى الله تعالى بما اختلقوه كذبا وزورا من أقوال نسبوها الى أهل البيت، منها ما نسبوه الى على كرم الله وجهه من قوله: لولا البداء لحدثتكم بما هو كائن الى يوم القيامة، ومنها ما نسبوه الى جعفر الصادق رضى الله عنه من

أنه قال: ما بدا لله تعالى فى شيء كما بدا له فى اسمعيل لما أمر بذبحه. ومنها ما نسبوه الى موسى بن جعفر من أنه قال: البداء ديننا ودين آبائنا فى الجاهلية. الى غير ذلك من الأقــوال التى اختلقها الكذاب الثقفى على أهل البيت .

واذا عرف البداء وانه مستلزم للظهور بعد الخفاء وللعلم بعد الجهل وذلــك كلــه مستحيل على الله تعالى لما هو ثابت فى علم الكلام من انه تعالى أحاط بكل شيء علمــا فالنسخ بخلاف ذلك، وبيانه أن الله تعالى يعلم فى الأزل استلزام الأمر بفعل من الافعال للمصلحة فى وقت معين واستلزام النهى عن فعل من الافعال للمفسدة فى وقت آخر، فاذا نهى عما أمر به للمصلحة أو أمر بما نهى عنه للمصلحة أيضافان نسخ ما أمر به أو نهى عنه فى الوقت الذى علم أن امره او نهيه سينسخ فيه فليس ذلك من البداء فى شيء اذ لايعتبر ذلك ظهورا بعد خفاء ولا علما بعد جهل ولاندما على ما أمر به أو نهى عنه أو نقضا لما أبرمه بل هو تحقيق لما هو ثابت فى سابق علمه الأزلى من أن ما أمر به أو نهى عنه سينتهى بالنسخ فى الوقت المعيــن المعلوم له تعالى فى أزله .

وتحقيق الفرق بين البداء والنسخ بناء على مراعاة المصالح والمفاسد أن البداء نسبة الجهل بعواقب الأمور الى الله تعالى، وذلك محال قطعا للادلة القاطعة القائمة على قدم علمــه تعالى وعموم تعلقه، وأن النسخ انما هو تحقيق لما علمه تعالى فى أزله من انتهاء مدة أمره أو نهيه فى الوقت الذى علم الله أنه سينتهى فيه. فالله تعالى اذ يأمر عباده بأمر مطلق يقتضى بظاهره دوام التكليف فان ذلك الأمر يكون فى الواقع مؤقتا بغاية معينة فى علمه تعالى فاذا أراد الله تعالى رفع ذلك التكليف عنهم فانه يرفعه فى الوقت الذى علم أنه سينتهى فيه، وعليــه فالنسخ لايحمل فى طيه أى انكشاف بعد خفاء أو تبين بعد جهل بخلاف البداء .

الفصل الثالث، فى أركان النسخ: لا يمكن أن يوجد النسخ أو تتحقق ماهيته الا اذا استجمع اركانه، وهى أربعة: الناسخ ــ المنسوخ ــ المنسوخ به ــ المنسوخ عنه .

أولا ــ الناسخ: ان الناسخ عند أهل السنة يطلق على الله تعالى حقيقة بدليل قوله : (فينسخ الله ما يلقى الشيطان) وقوله : (مــا ننسخ من آية أو ننسها) ولكن قد يطلق اسم الناسخ على الآية التى وقع النسخ بها، فيقال: آية المواريث نسخت آية الوصيــة للوالديــن ، فهى ناسخة، وكذا يطلق على كل طريق يعرف به نسخ الحكم من خبر الرسول وفعله وتقريره والاجماع وغير ذلك، ويطلق أيضا على الحكم، فيقال: وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم يوم عاشوراء فهو ناسخ، ويطلق أيضا على من يعتقد نسخ الحكم حيث يقال : فلان ينسخ القرآن بالسنة بمعنى أنه يعتقد ذلك، فهو ناسخ، غير انه قد وقع الاجماع على أن اطلاق اسم الناسخ على الحكم وعلى المعتقد للنسخ انما هو على وجه المجاز، أما اطلاقه على الله تعالى وعلى الطريق المعرف لنسخ الحكم فذلك محل الخلاف بين أهل السنة والاعتزال .

فالمعتزلة يقولون: ان الناســخ فى الحقيقة هو الدليــل المعــرف لارتفاع الحكــم وازالته، حتى قالوا فى حده: الناسخ قول صادر عن الله تعالى أو عن رسوله أو فعل منقول عن رسوله، وغير ذلك مما يدل على ازالة الحكم الثابت بنص صادر عن الله تعالى أو بنص أو فعل منقول عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا، فيكون اطلاق اســم الناســخ عندهم على الله تعالى مجازا .

وأما أهل السنة فانهم يرون أن الناسخ فى الحقيقة انما هو الله تعالى وأن خطابه الدال على ارتفاع الحكم هو النسخ، واذا أطلق لفظ الناسخ على الخطاب فيكون على وجه المجاز.

ثانى أركان النسخ ــ المنسوخ: وهو كل حكم شرعى فرعى محتمل للنسخ ولم يقيد بتوقيت. فالحكم الشرعى المحتمل للنسخ مما من شأنهأن يتغير ويختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والأحوال الثابت على المكلفين بخطاب الله تعالى أو ما يدل عليه من أقوال الرسول وأفعاله وتقريراته وغير ذلك من المدارك ذلك الحكم هو الذى يعتبر محلا للنسخ وركنامن اركانه.

أما الحكم العقلى كوجود الله تعالى وقدمه وبقائه ووحدانيته، أو ما يقوم مقامه كالأمور الحسية فلا يجرى النسخ فى شىء من ذلك، وكذا، البراءة الأصليه فان ارتفاعها بالتكاليف الشرعية الفرعية ليس من النسخ، ومثلها الأحكام التى لاتحتمل النسخ لأنها تعتبر من الأصول لاتفاق سائر الأديان والنحل على عدم ارتفاعها فلا يجرى فيها النسخ، وذلك كوجوب الايمان بالله تعالى والبر بالوالدين والصدق فى الحديث وكحرمة الكفر واذى الوالدين والكذب، فلا يجرى النسخ فى شىء من ذلك كما لايجرى فى كل حكم مغيا بغاية معينة لأن الحكم يرتفع من نفسه بانتهاء غايته، وهذا مثل قوله تعالى: (ثم أتموا الصيام الى الليل) فان الحكم الذى هو وجوب الصيام يرتفع من نفسه وينتهى بحصول الغاية وانقضاء المدة المحددة، وذلك لايعتبر نسخا وان ارتفع به الحكم الثابت بخطاب الشارع لأن النسخ لايتحقق الافيما من شأنه ان يستمر ويدوم حسب ظاهر الخطاب، وكذا لايجرى النسخ فى الأخبار عن الأمور الماضية او الواقعة فى الحال او المستقبل مما لايتضمن حكما، لأن ذلك من شأنه أن يؤدى الى الكذب أو الجهل بعواقب الأمور، وكل ذلك محال على الله تعالى لأن الماضية قد وقعت وانقضت فلا يمكن أن تتبدل وكذا الواقعة فى الحال فلا يجرى فيها النسخ على التحقيق من الخلاف، كقوله تعالى : (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) أما المستقبلة كقــوله تعـالى: (ويوم نسير الجبال وترى الأرض بارزة) فالتحقيق من الخلاف أنه يصح اجراء النسخ فيها، وهذا بخلاف الأخبار المتضمنة للاحكام كتحليل الشىء او تحريمه، مثل هذا حلال وذاك حرام مما من شأنه أن يتغير ويزول فيجوز نسخها باعتبار ما تضمنته من الأحكام، مثل قوله تعالى: (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن) وقوله : (حرمت عليكم الميتة والدم) وقوله : (وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين)

فالأحكام العقلية كوجود الله تعالى وو حدانيته أو مايقوم مقامها كالأحكام الحسية والاباحة الأصلية وكذا الأحكام التى تعتبر أصولا ثابتة لاتتبدل ولا تتغير أو ما لايتبدل من الأحكام الشرعية كوجوب الايمان بالله وبر الوالدين والصدق وكحرمة الكفر والاساءة الى الوالدين والكذب وما كان منها موقتا بوقت معين وكذا الأخبار عن الأمور الماضية والحالية والمستقبلة على الخلاف فيها لا يجرى النسخ فى جميع هذه الأحكام.

وانما يتحقق النسخ فى خصوص الأحكام الشرعية الفرعية المحتملة للتبديل من غير توقيت، فهى وحدها التى تعتبر ركنا من أركان النسخ ومحلاله دون غيرها، وهذا كوجوب تقديم الصدقة بين يدى مناجاة الرسول عليه الصلاة والسلام وحكم الوصية للوالدين والأقربين والتربص حولا كاملا على المتوفى عنها زوجها الى غير ذلك من الأحكام التى وقع نسخها بعد التكليف بها.

ثالث أركان النسخ ــ المنسوخ به: وهو خطاب الله تعالى أو ما يدل عليه من أقوال الرسول عليه الصلاة والسلام وأفعاله وتقريراته، وغير ذلك من الأدلة المعتمدة فى النسخ كالاجماع لأنها كلها تدل على خطاب الشارع الذى به يقع النسخ اذ لايجرى النسخ الا بخطاب الشارع أو ما يقوم مقامه، فلا يقع بموت المكلف أو جنونه او عجزه أو بفقد محل التكليف كارتفاع وجوب غسل الرجلين فى الوضوء عن من سقطت رجلاه مثلا وغير ذلك من الأعذار التى

يرتفع بها التكليف مما يدرك بالعقل، فارتفاع الحكم في هذه الأحوال ليس من النسخ في شيء لأن الحكم لم يرتفع بالعقل وانما ارتفع عن المكلف لانعدام شرط التكليف وهو دوام الحياة والعقل والاستطاعة وبقاء المحل، ونحو ذلك مما يدركه العقل ويعلم أن الحكم قد زال وسقط عن المكلف لفقد شرط التكليف، والعقل وان أدرك زوال الحكم وسقوطه عن المكلف الا أن الحكم لم يرتفع بادراك العقل وانما سقط عن المكلف لعدم توفر شرط التكليف، والعقل انما أدرك ذلك فقط، ولهذا لم يعتبر الأصوليون العقل من الأدلة التي يقع بها النسخ .

ويشترط في الخطاب الذي يقع به النسخ أن يكون متراخيا عن الخطاب المنسوخ حكمه كقوله تعالى: (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فان تكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم الف يغلبوا ألفين باذن الله) جاءت هذه الآية متأخرة ومتراخية في الورود عن قوله تعالى: (ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان تكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا بأنهم قوم لايفقهون) وقد تحقق في الآية التي وقع بها النسخ شرطها الواجب وهو التأخر والتراخي عن الآية المنسوخة، وكآية المتوفى عنها زوجها القاضية بتربصها أربعة أشهر وعشرا الواردة في قوله تعالى: (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) جاءت هذه الآية ناسخة للآية السابقة عليها التي تقتضي تربص المتوفى عنها زوجها سنة كاملة، وهي قوله تعالى: (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا الى الحول غير اخراج) وقد توفر في الآية الناسخة شرطها أيضا من تأخر وتراخ عن الآية المنسوخة، الى غير ذلك من الآيات التي جرى فيها النسخ مع تأخر الناسخة وتراخيها عن المنسوخة .

رابع أركان النسخ ـ المنسوخ عنه: وهو المكلف الذي تعلق خطاب الشارع بفعله اثباتا أو نفيا، فالمكلف بمقتضى خطاب من الشارع الذي ارتفع عنه حكم ذلك الخطاب بمقتضى خطاب آخر لاحق مع تراخيه عن السابق ذلك هو المنسوخ عنه لان الحكم قد أزيل عنه وارتفع.

ويشترط في المنسوخ عنه لصحة اعتباره ركنا من أركان النسخ أن تتوفر فيه شروط التكليف من دوام الحياة والعقل والاستطاعة وبقاء المحل، فالمرء اذا استجمع شروط التكليف وتعلق به خطاب الشارع ثم فقد شرطا من شروط التكليف فان حكم ذلك الخطاب يرتفع ويزول عنه. غير أن ذلك لا يعد نسخا لان سقوط الحكم ورفعه عن المكلف بعد تكليفه به لفقد شرط من شروط التكليف ليس من النسخ في شيء ، فمن فقد الحياة سقط عنه الحكم ولا يعد ذلك نسخا، ومن اختل عقله لجنون ونحوه سقط عنه التكليف ولا يعتبر ذلك نسخا، ومن عجز عن القيام بما كلف به سقط عنه الحكم ولا يعتبر ذلك نسخا، ومن سقطت رجلاه أو يده سقط عنه وجوب غسل ما فقده من أعضائه في وضوئه ولايعتبر ذلك نسخا، وهكذا فالحكم في جميع هذه الأحوال انما سقط وارتفع عن المكلف لفقد شرط من شروط التكليف ، وسقوطه لذلك لا يعد نسخا عند الأصوليين .

الفصل الرابع في شروط النسخ : ان النسخ ولو اجتمعت أركانه الأربعة لايتحقق الا اذا توفرت فيه شروطه التي تقدم شرحها، وهي:

1 ـ أن يكون المنسوخ به خطابا من الشارع، فلا يقع النسخ بالعقل أو الحس .
2 ـ أن يكون المنسوخ حكما شرعيا لا عقليا أو أصليا .
3 ـ أن لا يكون الخطاب المنسوخ حكمه مؤقتا بوقت معين .
4 ـ أن يكون الخطاب الذي وقع به النسخ متراخيا عن الخطاب المنسوخ .

5 ـ أن يكون المنسوخ عنه الحكم مكلفا بأن توفرت فيه شروط التكليف، فارتفاع الحكم عن المرء بعد تكليفه لاختلال شرط من شروط التكليف ليس من النسخ في شيء .

الفصل الخامس، في بعض مسائل النسخ :

المسألة الأولى، في نسخ الحكم قبل وقت العمل أو قبل التمكن منه: بأن ينسخ قبل دخول وقت الفعل أو بعد دخول وقته وقبل التمكن من الفعل الذى وقع به التكليف، وذلك مثل أن يقول الشارع في رمضان مثلا: حجوا هذه السنة، ثم قبل حضور وقت الحج وقبل دخول يوم عرفة يقول: لا تحجوا هذه السنة فيما اذا نسخ الحج قبل دخول وقته تماما، أو يقول بعد دخول وقت الحج وقبل أن يمضى منه ما يسع أعمال الحج: لا تحجوا هذه السنة فيما اذا نسخ بعد حضور وقته وقبل التمكن منه، ومثل أن يقول في وسط النهار: صلوا ركعتين بعد غروب هذا اليوم. وقبل حضور الوقت أو بعده وقبل أن يمضى منه زمان يسع الركعتين يقول: لاتصلوا ركعتين بعد غروب هذا اليوم .

ان النسخ بعد دخول وقت الفعل وبعد مضى الزمان الذى يسعه لم يخالف فيه أحد ممن قالوا بجوازه، بل اتفقوا على جواز نسخ حكم الفعل بعد خروج وقته أو بعد مضى مقدار من الزمان يسعه، ولكنهم اختلفوا في جواز النسخ قبل دخول وقت الفعل أو بعد دخول وقته وقبل التمكن من الفعل الذى وقع بـه التكليف .

وقد جرى الخلاف في هذه المسألة على مذهبين :

المذهب الأول للأشاعرة وأكثر أصحاب الشافعى وأكثر الفقهاء، قالوا يجوز النسخ قبل دخول وقت الفعل أو بعد دخول وقته وقبل التمكن من الفعل الذى وقع به التكليف كما يجوز بعده .

المذهب الثانى للجمهور من المعتزلة وأبى بكر الصيرفى من أصحاب الامام الشافعى وبعض أصحاب الامام أحمد بن حنبل، قالوا : لا يجوز نسخ الحكم الشرعى قبل دخول الوقت الذى عينه الشارع للقيام بالفعل الذى وقع به التكليف ولا بعد دخول الوقت وقبل التمكن من الفعل .

حجج المذهب الأول . احتج أصحاب المذهب الأول للجواز بالعقل والنقل :

أما العقل فان الله تعالى له أن يفعل في ملكه ما يشاء ويختار ولا يسأل عما يفعل ، فله أن يأمر بالشيء ثم ينهى عنه وله أن ينهى عنه ثم يأمر به، بعد وقته وقبله وفى وقته ، اذ لا تعلل أحكامه بجلب مصلحة ولا دفع مفسدة ولا ترتبط بغرض ولا غاية، وذلك ما يقتضيه مقام الربوبية من الغنى المطلق، ويدل عليه قوله تعالى: (يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) وعلى هذا الأصل يجوز على الله تعالى أن ينسخ الحكم قبل دخول وقته وقبل التمكن منه اذ المحو في الآية معناه الازالة والابطال، وهو الذى يؤيده قوله تعالى: (ويثبت) ولما جاءت الآية مطلقة في حكم المحو فيجوز المحو قبل دخول الوقت وبعده ومعه، اذ الآية تدل بعمومها واطلاقها على أنه تعالى يمحو كل ما يشاء محوه في أى وقت كان سواء دخل وقت العمل أو لم يدخل .

وأما النقل فقد احتجوا لثبوت النسخ قبل وقت الفعل وقبل التمكن منه بأدلة :

1 ـ قصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام لما أمره الله تعالى بذبح ولده اسمعيل أو اسحق على اختلاف الروايات فيمن أمره بـذبحه، فقيل اسمعيل وهو الأصح، وقيل اسحق

وصحح أيضا، قال الله تعالى: (يا بني اني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال يابت افعل ما تؤمر ستجدني ان شاء الله من الصابرين فلما أسلما وتله للجبين وناديناه أن يابرهيم قد صدقت الرؤيا انا كذلك نجزى المحسنين ان هذا لهو البلاء المبين وفديناه بذبح عظيم) فهذه الآية تدل دلالة قاطعة على أن حكم الذبح قد نسخ عن ابرهيم قبل التمكن من الذبح. فقوله تعالى: (اني أرى في المنام أني أذبحك) ومنام الأنبياء حق لأنها جزء من النبوة، فهي بالنظر الى الأوامر والنواهي وحي معمول به لأن أكثر وحي الأنبياء كان بطريق المنام، فقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ان وحيه كان ستة أشهر بالمنام، مع قوله: (يأبت افعل ما تومر) وقوله (ان هذا لهو البلاء المبين) كل ذلك يدل على أنه قد أمر وكلف بالذبح وجوبا من غير تحديد بوقت، ثم قوله تعالى: (وفديناه بذبح عظيم) يدل على رفع الحكم وهو وجوب الذبح لفدائه بالذبح.

هذا كله يدل دلالة قاطعة على ابطال جميع التشكيكات التي أوردها المنكرون للنسخ قبل التمكن من الفعل على الاستدلال بهذه الآية لجواز النسخ قبل التمكن من الفعل، لأنه حتى وان احتمل أن يكون هذا النسخ قد وقع بعد التمكن من الفعل فان هذا الاحتمال يبطله ما عهد في حال الأنبياء من مبادرتهم الى فعل ما يؤمرون به وان كان موسعا.

2 ـ ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: أحلت لي مكة ساعة من نهار، ثم منع من القتال فيها، وهذا دليل على نسخ الحكم قبل وقت الفعل.

3 ـ ان النبي صلى الله عليه وسلم، صالح قريشا يوم الحديبية على رد من هاجر اليه. وفعله عليه الصلاة والسلام أصل يدل على ثبوت الحكم، ثم قبل التمكن من الرد نسخ بقوله تعالى: (فان علمتموهن مومنات فلا ترجعوهن الى الكفار) فنسخت هذه الآية الحكم الذي دل عليه فعل الرسول بالنهي عنه.

4 ـ ما ورد في قصة الاسراء وصح بالرواية من أن الله تعالى فرض ليلة الاسراء على نبيه صلى الله عليه وسلم وعلى أمته خمسين صلاة، ولما أخبر موسى بذلك أشار عليه بالرجوع الى ربه حيث قال له: أمتك ضعفاء لا يطيقون ذلك فاستنقص الله ينقصك، فقبل ما أشار به عليه وسأل ربه في ذلك، فنسخ الخمسين ونقصها الى أن بقي منها خمس صلوات، وهذا دليل على نسخ الفعل قبل دخول وقته.

ولئن انتقد هذاالدليل من المخالفين بأن قصة الاسراء خبر واحد ولا يصح اثبات النسخ به، وعلى تسليمه فهو نسخ قبل التكليف لأنه رفع عن المكلفين قبل تمكنهم من العلم به لنسخه قبل الانزال، فقد رد عليهم بأن خبر الواحد معمول به في المسائل الاجتهادية. وفيما يرجع الى النسخ عن المكلفين قبل العلم به ـ على تسليم امتناعه ـ فانه متحقق فيما يرجع الى نسخه عن النبي صلى الله عليه وسلم، لأنه أنزل عليه وكلف به.

الى غير ذلك من الأدلة التي وقع فيها النسخ قبل وقت الفعل، أو في وقته وقبل التمكن منه.

وأما أصحاب المذهب الثاني فقد احتجوا لمنع النسخ قبل وقت الفعل وقبل التمكن منه بالأدلة العقلية الآتية:

1 ـ ان المكلف اذا نهي عن الفعل الذي أمر به قبل دخول وقت الفعل فان الأمر والنهي قد يتواردان على شيء واحد في وقت واحد من جهة واحدة، فيكون مأمورا به منهيا عنه حسنا قبيحا، مصلحة مفسدة، مرادا غير مراد في آن واحد، وذلك محال لما فيه من الجمع بين الضدين أو النقيضين.

2 ـ ان البارى تعالى عند أمره بـــالفعل لا يخلو اما أن يكون عالما بحسنه أو قبحه أولا يكون عالما بهما أصلا، أو عالما بأحدهما دون الآخر، فان كان عالما بحسنه لا يمكن النهى عنه أو بقبحه لا يمكن الأمر به، أما كونه ليس عالما بحسنه ولا قبحه ، أو عالما بأحدهـــما دون الآخر فكل ذلك محال لما يستلزمه من الجهل و البداء على الله تعالى .

3 ـ ان الله تعالى اذا أمر بالفعل فى وقت معين ثم نهى عنه فقد ظهر أنه لم يرد ايقاعه، ولو جاز ذلك لما وثق العباد بقول من أقوال الشارع لجواز أن يكون الشارع لم يرد به ايقاع ما دل عليه كلامه .

ورد عليهم من طرف أصحاب المذهب الأول بالاجمال والتفصيل .

أما الاجمال فلما تقرر فى علم الكلام من أنه تعالى يتصرف فى ملكه كما يشاء ويريد لا يسأل عما يفعل .

وأما التفصيل ففيما يرجع الى الدليل الأول رد بأنه مبنى على رعاية المصالح والمفاسد فى التشريع مع أن ذلك باطل على مذهب الأشاعرة وأهل السنة لأن أحكامه تعالى تـنــزه عن العلل والأغراض ثم لا يسلم أن الأمر والنهى عن الشىء فى آن واحد يلزم أن يكون من جهةواحدة بل قد يؤمر بالشىء وينهى عنه فى آن واحد ولكن من جهتين مختلفتين . فقد يرد الأمر بالسجود وفى نفس الوقت يرد النهى عن السجود، ولكن الأمر به فيما اذا كان لله تعالى، والنهى عنه فيما اذا كان للصنم، وكذا قد يؤمر المكلف بالصلاة وينهى عنها فى وقت واحد، الا أن الأمر بها فى حال الطهارة، والنهى عنها فى حال الحدث، وبهذا يبطل قطعا ما زعمـــوه من لزوم الجمع بين الضدين أو النقيضين . على أنه لا مانع من أن يأمر الله عباده بفعل على وجه فى وقت، ثم ينهاهم عنه على ذلك الوجه فى وقت آخر اذ من شرط النسخ تأخر الناسخ عن المنسوخ، ولا استحالة فى ذلك ما دام أن الأمر به والنهى عنه ليس لحسنه أو قبحه حتـــى ياتى التضاد أو التناقض لأن جميع ذلك مبنى على أصول المعتزلة الباطلة .

وفيما يرجع الى الدليل الثانى من أن النسخ قبل وقت الفعل والتمكن منه يؤدى الى نسبة الجهل والبداء الى الله تعالى قد رد بأنه تعالى انما يرفع الحكم فى الوقت الذى علم أنه سيرتفع فيه بالنسخ، فما قالوه من استلزام ذلك للجهل والبداء كله باطل قطعا .

وفيما يرجع الى الدليل الثالث من أنه لا يبقى للعبـــاد وثوق بالشرائـــع قد رد بـــأن الاحتمالات البعيدة عن ما تدل عليه الأوامر والنواهى لا تمنع من الاعتماد على ما دل عليه ظاهرها، على أن ذلك قد يكون لحكم وأسرار بالغة لايعلمها الا الله تعالى، فقد يكون لاستصلاح العبـــاد بتدريبهم على الاستعداد لقبول ما يلقى اليهم من الأوامر او النواهى حتى ينصرفوا عن اللهو والفساد والانحراف، وقد يكون ذلك لاختبـــارهم وامتحانهم فيما يرجع الى اذعانهم وانقيادهم، أو تمردهم وعنادهم، ثم ان انقادوا وعزموا على القيام بما كلفوا به بالاستعداد له استحقـــوا المدح والثواب، وان أهملوا وتركوا العزم على الطاعة استحقوا الذم والعقاب .

المسألة الثانية ، فيما اذا ورد الخطاب بالتكليف وكان مقرونا بما يدل على التأبيـــد والدوام، كأن يقول الشارع : صوموا أبدا أو دائما أو صوموا صوما مستمرا أبدا فقد وقـــع خلاف فى جواز النسخ وعدم جوازه على مذهبين:

المذهب الأول للجمهور، قد اتفق الجمهور على أنه يجوز نسخ الحكم الدال عليه الخطاب المقيد بالدوام والتأبيد، واحتجوا لذلك بما يأتى:

قالوا: ان الخطاب اذا كان مقيدا بالدوام والتأبيد فانه يكون دالا على ثبوت الحكم فى جميع الأزمان فهو بمنزلة العموم فى الأزمان فيصح نسخه فى بعض الأزمان دون البعض، فكما

جاز التخصيص في عموم الأشخاص بقصر الحكم على بعض الأفراد واخراج البعض الآخر من الحكم كذلك يجوز رفع الخطاب الدال على عموم الحكم في جميع الأزمان بنسخ حكمه في بعض الأزمان دون البعض، وأيضا فان التأبيد وان دل على العموم في الأزمان الا أنه لا دلالة فيه على كل فرد من أفراد الزمان بخصوصه لما تقرر من أن العام لا اشعار له بأخص معين. وعليه فلا مانع من اخراج بعض الافراد منه بالنسخ، فيكون المراد من التأبيد مجرد المبالغة والتأكيد، كما يقال : لازم غريمك أبدا، وأدام الله ملك الأمير أبدا .

وعلى فرض أن يعتبر الخطاب المقيد بالتأبيد نصا في جميع الأوقات فلا مانع من نسخ حكم ذلك الخطاب لما علم من أن الخطاب اذا كا ن مقيدا بوقت معين كأن يقول الشارع : صل ركعتين بعد الغروب فانه يجوز نسخ حكمه قبل دخول الوقت وبعده على ما تقرر في نسخ الحكم قبل دخول وقت الفعل أو بعده وقبل التمكن من الفعل.

المذهب الثاني ـ لبعض الأصوليين، قالوا : الخطاب المقيد بالتأبيد والاستمرار لا يجوز نسخه، واحتجوا لذلك بأن النسخ لا يلتئم مع التأبيد بل ينافيه ويناقضه وبأنه لو جاز نسخ ما ورد بلفظ التأبيد لما بقي للعباد طريق الى العلم بدوام العبادة وغيرها في زمان التكليف ولا الى الجزم بخلود أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار، لأن ذلك كله مستفاد من لفظ التأبيد، كقوله تعالى: (خالدين فيها أبدا) .

رد هذا المذهب وابطال حجته :

ففيما يرجع الى احتجاجهم بالمنافاة بين النسخ والتأبيد رد عليهم بمنع المنافاة لأن المكلف مطالب بما كلف به مطلقا الى وقت سقوطه عنه بالنسخ، فصوموا أبدا مثلا محمول على أن معناه صوموا الى ورود الناسخ، فاستمرار التكليف أو انقطاعه موكلان الى مشيئة الله تعالى وارادته وعلمه، وعليه فلا منافاة بينهما .

وفيما يرجع الى عدم الوثوق بدوام ما قيد بالتأبيد من العبادات أو غيرها رد أيضا بمنع أن التقييد بالتأبيد يفيد القطع والجزم بالاستمرار انما فائدته تأكيد الاستمرار والمبالغة فيه، وورود النسخ بعده قرينة على ارادة التأكيد والمبالغة في الاستمرار، أما الجزم بخلود أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار فانه لم يحصل بمجرد لفظ أبدا وانما استفيد القطع من تكرار اللفظ الدال على التأبيد والدوام مع معونة السياقات والقرائن الدالة على التأبيد والخلود ، أما لفظ أبدا مثلا فلا يوجب وحده الجزم بدوام التشريع ولا بالخلود في الجنة أو النار، وعليه فقد بطل القول بأنه على اعتبار جواز نسخ ما قيد بالتأبيد لا يبقى هناك طريق الى الجزم بخلود أهل الجنة أو النار لأن الخلود لم يستفد من لفظ أبدا وحده .

المسألة الثالثة، في نسخ بعض الأخبار :

الخبر ينظر فيه من جهة لفظه ومن جهة مدلوله :

أما من جهة لفظ الخبر فقد يرد نسخه على صور مختلفة :

1 ـ أن يرد لفظ من الشارع ثم ينسخه بمعنى أنه ينسخ تلاوته، والكلام على هذه الصورة سيأتي في مسألة نسخ التلاوة أو الحكم أو هما معا .

2 ـ أن يكلف الشارع عباده ويوجب عليهم الاخبار بشيء من الأمور العقلية أو العادية أو الشرعية كوجود الباري تعالى واحراق النار وايمان خالد مثلا ، ثم ينسخ هذا التكليف ويرفعه عنهم بالغائه بتاتا، كما اذا قال الشارع: أخبروا بأن الله موجود وان النار محرقة وان

خالدا مؤمن، ثم يقول: لا تخبروا بشيء من ذلك، فهذا جائز أيضا، ولم يخالف فيه أحد ممن قالوا بجواز النسخ .

3 ــ أن يكلف الشارع عباده ويوجب عليهم الاخبار بشيء، ثم ينسخ عنهم ذلك بايجاب الاخبار بنقيض ما كلفوا به أولا، وهذه الصورة يفصل فيها بين ما يتغير وما لا يتغير مما وقع التكليف به .

فان كان مما يتغير حاله كايجاب الاخبار بكفر زيد، ثم قبل الاخبار به ينسخ بايجاب الاخبار بايمانه، أو بايجاب الاخبار بقيام زيد ثم بعدم قيامه قبل الاخبار بقيامه، لانه بعد الاخبار لايبقى محل للنسخ كان يقول الشارع: أخبروا بكفر زيد أو بقيامه، ثم قبل الاخبار يقول: أخبروا بايمان زيد أو بعدم قيامه، فهذا جائز أيضا، لجواز أن يتغير حاله من كفر الى ايمان، ومن قيام الى جلوس .

وان كان المخبر به مما لا يتغير كحدوث العالم واحراق النار، كأن يقول: أخبروا بأن العالم حادث وبأن النار محرقة، ثم يقول: أخبروا بأن العالم قديم وبأن النار ليست محرقة، فقد جرى الخلاف في هذه الحالة بين أهل السنة والاعتزال .

أما أهل السنة فقد أجازوا النسخ في جميع الصور المتقدمة وفي هذه الحالة أيضا وهي نسخ ايجاب الاخبار بشيء بايجاب الاخبار بنقيضه مما لا يتغير، واحتجوا لذلك بما ياتي:

1 ــ انه تعالى له أن يفعل في ملكه ما يشاء لا معقب لحكمه ولا يسأل عما يفعل

2 ــ ان جميع تلك الصور بما فيها الأخيرة تتفق في أنها تتضمن أحكاما شرعية فجاز اثبات تلك الأحكام في وقت جلبا للمصلحة ورفعها في وقت آخر درءا للمفسدة .

وأما المعتزلة فانهم وان أجازوا النسخ في جميع الصور المتقدمة الا أنهم أنكروه ومنعوه في حالة ايجاب الاخبار بما لا يتغير با يجاب الاخبار بنقيضه، محتجين لذلك بأنه تكليف بالكذب وهو قبيح ولا يمكن تصوره من الشارع، فيجب أن ينزه عنه الباري تعالى .

ورد عليهم من طرف أهل السنة بأن ذلك مبني على أصلهم من رعاية المصالح في أفعاله تعالى، وذلك ما أبطله أهل السنة بالأدلة القاطعة لأنهم يرون أن الحسن ما أمر به الشارع والقبيح ما نهى عنه، وليس في الأفعال حسن ذاتي موجب للأمر بها ولا قبح ذاتي موجب للنهي عنها، أما ما ادعوه من أنه تكليف بالكذب وهو محال من الشارع فقد أبطلوه أيضا بما ياتي :

1 ــ انه تعالى له أن يفعل في ملكه ما يشاء ولا معقب لحكمه .

2 ــ ان الكذب وان كان قبيحا لا يمكن تصوره في جانب الباري تعالى الا ان تكليف العباد به ليس بقبيح في جميع الحالات بل في غير ما يكون فيه نفع راجع الى المكلفين اذ قد يدعو الى الكذب غرض صحيح في بعض الأحوال فلا يكون التكليف به قبيحا ولا نقصا في حقه تعالى، بدليل أنه تعالى قد أباح لمن أكره على الكفر وهو مومن أن يتلفظ بكلمة الكفر، لقوله تعالى: (الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان) مع أن التلفظ بذلك كذب لأنه اخبار بنقيض الايمان الذى هو متصف به، وأيضا فقد ذكر الفقهاء أحوالا يجب فيها الكذب، منها أن من طلبه ظالم بوديعة أو مظلوم أخفاهما فانه يجب عليه الانكار ويجوز له الحلف على ذلك، وكذلك اذا أكره على الكذب فا نه يجب عليه، وهكذا :

وأما من جهة مدلول الخبر فانه اما أن يكون مما لايجوز تغييره أو مما يجوز تغييره.

فاذا كان مدلول الخبر مما لا يتغير كا لاخبار عن وجود الباري تعالى وعن حدوث العالم كأن يقال : الله موجود، أو العالم حادث، فهذا لا يجوز رفعه، ولا يتطرق اليه النسخ اجماعا.

واذا كان الخبر مما يجوز تغييره فقد و قع فيه خلاف على ثلاثة مذاهب :

1 ـ للقاضي أبي بكر الباقلاني والجبائي وأبي هاشم وجماعة من المتكلمين والفقهاء ، قالوا يمنع نسخه مطلقا، ، سواء كان ماضيا أو مستقبلا، وسواء كان المستقبل وعدا أو وعيدا كان متضمنا لحكم شرعي أو لا .

واحتجوا لذلك بأن نسخه بعد الاخبار به يقتضي عدم المطابقة للواقع وذلك مما يوهم الكذب والكذب محال على الله تعالى. وانما منع الكذب هنا لأن فيه نسبة الكذب اليه تعالى فيجب أن ينزه عن ذلك، وجاز فيما تقدم لأن فيه تكليف العباد بالكذب لمصلحتهم ولا محذور فيه.

2 ـ لأبي عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري والامام فخر الدين، ذهبوا الى القول بجوازه مطلقا، واحتجوا لذلك بأنه تعالى له أن يفعل في ملكه ما يشاء .

3 ـ لجماعة من الأصوليين، ذهبوا الى القول بالتفصيل بين ما يتضمن حكما شرعيا وما لا يتضمنه، وبين الاخبار عن الماضي أو المستقبل .

والتحقيق من هذا الخلاف هو القول بالتفصيل بين ما يتضمن حكما شرعيا من الأخبار وما لا يتضمنه، وبين الأخبار عن الماضي أو المستقبل .

أما الخبر الذي يتضمن حكما شرعيا سواء كان ماضيا أو مستقبلا كقوله تعالى : (فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب) وكقوله تعالى : (لايمسه الا المطهرون) فانه يجوز نسخ الحكم الذي تضمنه لأنه في معنى الأمر، وهو يجوز نسخه .

وأما الخبر الذي لايتضمن حكما شرعيا فيفصل فيه بين الماضي والمستقبل .

فالماضي لايجوز نسخه ورفعه، وهو الذي عليه الجمهور لأن الماضي قد وقع وانقضى فلا يمكن رفعه لأن الواقع لايرتفع، وذلك كقوله تعالى: (فسجد الملائكة كلهم اجمعون) وكما يقال : أهلك الله خالدا، فان كلا من السجود والاهلاك قد تحقق وقوعهما، فلا يمكن رفعهما بعد ذلك.

وقد روى عن الامام الرازي أنه يجوز نسخ الخبر الماضي أيضا مستدلا لذلك بأنه يجوز أن يقول الله تعالى: لبث نوح في قومه ألف سنة، ثم يقول: لبث ألف سنة الا خمسين عاما .

ورد بأنه اما كذب أو هذيان، وكلاهما محال على الله تعالى، وبأن أسماء الأعداد نصوص في مدلولاتها ولا يجوز فيها المجاز، وارادة المتكلم بالألف ألفا الا خمسين يقتضي أن يكون مجازا في حين أنه لايجوز مع نصية اللفظ في معناه .

والمستقبل سواء كان وعدا أو وعيدا كأن يقال لأثيبن المحسن أو لأعاقبن المجرم يجوز نسخه لجواز أن يمحو الله ما يقدره في أزله، قال تعالى: (يمحو الله ما يشاء ويثبت)

المسألة الرابعة، في نسخ بعض القرآن: ان موضوع هذه المسألة في الآية المتضمنة للحكم من جهة نسخ تلاوتها فقط أو نسخ حكمها فقط أو نسخهما معا .

اتفق الجمهور من العلماء على أن الآية من القرآن اذا تضمنت حكما فانه يجوز نسخ تلاوتها دون حكمها ونسخ حكمها دون تلاوتها ونسخهما معا .

ودليلهم على ذلك العقل والنقل .

أما العقل فان الآية لها حكم من حيث تلاوتها ولها حكم آخر من حيث دلالتها على التحليل أو التحريم أو الايجاب أو غير ذلك، فمن حيث تلاوتها لها حكم خاص وهو التعبد بتلاوتها، ولهذا يثاب عليها بالاجماع، فقد روى أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: من قرأ القرآن فأعربه فله بكل حرف منه عشر حسنات.

ومن حيث دلالتها لها حكم آخر، وهو الايجاب أو التحريم أو غير ذلك، وحكم التلاوة مخالف للحكم التكليفي، اذ لا ارتباط بينهما. وعليه فلا مانع من الغاء أحدهما دون الآخر أو الغائهما معا، لأن حكم التلاوة أو التكليف اذا كان مصلحة في وقت قد يصير مفسدة في وقت آخر، فيختلف كل من الحكمين بحسب اختلاف الأحوال والأوقات، فالتلاوة اذا كانت مصلحة في وقت قد تصير مفسدة في وقت آخر حيث تكون المصلحة في بقاء الحكم التكليفي فقط، كما أن الحكم التكليفي اذا كان مصلحة في وقت قد يصير مفسدة في وقت آخر وتكون المصلحة في بقاء التلاوة وحدها، وقد يكونان معا مصلحة في وقت ثم يصيران معا مفسدة في وقت آخر. لهذا كله جاز نسخ التلاوة وحدها، ونسخ الحكم وحده، ونسخهما معا.

هذا بناء على رعاية المصالح والمفاسد والا فله تعالى أن يفعل في ملكه ما يشاء لايسأل عما يفعل، فلا يمتنع عقلا أن يكون الباري تعالى علم حكمة استأثر بعلمها في نسخ التلاوة دون الحكم أو العكس أو هما معا، فينسخ ما يشاء للحكمة التي استأثر بعلمها من حيث لايكون للعباد بها علم ولا شعور.

وأما النقل ففيما يرجع الى نسخ التلاوة وحدها دون الحكم قد روى الامام الشافعي وغيره عن عمر رضى الله عنه أنه قال: مما أنزل الله في كتابه لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبتها: (الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم) فانا قد قرأناها. فقد نسخت تلاوة هذه الآية دون حكمها وهو الرجم، لرجمه صلى الله عليه وسلم المحصنين كماعز وغيره، والمراد بالشيخ والشيخة المحصنان. وروى عن أبي بكر أنه قال: كنا نقرأ في القرآن (لاترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم).

وفيما يرجع الى نسخ الحكم دون التلاوة قد ورد به القرآن في كثير من المواضع، منها مسألة المتوفى عنها زوجها، فقد جاء فيها قوله تعالى: (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا الى الحول غير اخـــراج) فوجب عليها التربص سنة كاملة، ثم نسخت بقوله تعالى: (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصـــن بأنفسهن أربـعة أشهر وعشرا) ومنها مسألة الوصية للوالدين والأقربيـــن، نسخت آيتها بما ورد أنه صلى الله عليه وسلم قال: ألا لاوصية لوارث. ومنها تقديم الصدقة أمام مناجاة الرسول، نسخت آيتها بآية أخرى بعدها، الى غير ذلك من الآيات التي نسخت أحكامها وبقيت تلاوتها.

وفيما يرجع الى نسخ التلاوة والحكم معا قد روى عن عائشة رضى الله عنها واشتهر ذلك عنها أنها قالت: كان فيما أنزل الله مـــن القـــرآن: (عشـــر رضعات معلومـــات يحرمن) فنسخت بخمس، ثم نسخت الخمس بمطلق حلول اللبن في جوف الرضيع وان من غير مص، فهما نسخان: نسخ للعشرة ونسخ للخمس مع نسخ التلاوة.

هذه جملة أدلة نقلية لوقوع النسخ في القرآن الكريم، تلاوة فقط، وحكما فقط وهما معا، والوقوع دليل الجواز.

وذهبت طائفة شاذة من المعتزلة الى القول بمنع نسخ بعض القرآن، كما لايجـــوز نسخ جميعه اجماعا، محتجين بأن نسخ بعض الآيات المفردات يستلزم نسخ المركب منها، وهو جميع القرآن لأنه اذا أمكن نسخ أجزائه فانه يؤدى الى جواز نسخ جميعه، مع أنه ممنوع بالاجمـــاع.

ورد عليهم بمنع ذلك، بدليل ما تقدم من الوقوع وهو دليل الجواز.

ومن الأصوليين من ذهب الى القول بمنع نسخ التلاوة دون الحكم والعكس، محتجين بما يـــأتي:

1 ـ ان التلاوة والحكم متلازمان من حيث وصف الدلالة، ولايمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، فاذا ارتفعت التلاوة ارتفع معها الحكم، واذا ارتفع الحكم، ارتفعت معه التلاوة .

2 ـ ان نسخ تلاوة الآية دون حكمها يوهم ارتفاع الحكم ، وفيه تعريض المكلف للوقوع فى الجهل والضلال، وأيضا فإن نسخ تلاوة الآية دون حكمها يكون عريا عن الفائدة، وذلك ممتنع لأنه عبث، والعبث على الله محال .

3 ـ ان نسخ الحكم دون التلاوة يوهم أيضا بقاء الحكم، وفيه تعريض المكلف للجهل والوقوع فى الضلال، وأيضا فان بقاء التلاوة بدون حكمها، تكون عرية عن الفائدة، وذلك ممتنع لخلو القرآن عن الفائدة، فيكون عبثا، والعبث عليه تعالى مستحيل .

ورد عليهم بما ياتى :

ففيما يرجع الى الدليل الأول رد بأن نسخ اللفظ انما هو من حيث أحكامه، كحرمة قراءته على الجنب ومسه من المحدث، أما دلالته على معناه فهى أمر وضعى ولاسبيل الى الغائه، وكذا الحكم فهو من حيث الدلالة ثابت للفظ ومفهوم منه بمقتضى الوضع، وانما الذى ألغى هو عدم العمل به شرعا، لذا لايلزم من ابطال أحدهما ابطال الآخر، وأيضا فان التلاوة والحكم عبادتان مستقلتان، فلا يبعد فى العقل أن يصيرا معا مفسدة فى وقت، أو أحدهما دون الآخر .

وفيما يرجع الى الدليل الثانى رد بأن نسخ تلاوة الآية دون حكمها لاايهام فيه ولا تجهيل ولا تضليل ما دام ابطال حكم التلاوة اللفظية لايرتبط بالحكم المفهوم من اللفظ، وأيضا فان مرجع النظر فى ذلك الى المجتهد الذى يجب أن يطلع على الناسخ والمنسوخ، وكون ذلك يؤدى الى العبث فذلك مبنى على اعتبار وجوب رعاية الحكمة فى التشريع وهو باطل، على أنه لامانع من أن يكون البارى تعالى قد علم فى ذلك حكمة استأثر بعلمها من غير أن يطلع عليها العباد .

وفيما يرجع الى الدليل الثالث رد أيضا بأن الناظر يجب أن يكون مجتهدا عارفا بالناسخ والمنسوخ فلا تجهيل ولا تضليل، أما كون اللفظ يبقى عريا عن الفائدة فذلك مبنى على وجوب رعاية الحكمة وهو باطل، على أن فائدة التلاوة التبرك بالآية والدلالة على نزولها وورودها ، مع أنه لامانع من أن تكون هناك حكم أخرى استأثر الله تعالى بعلمها .

المسألة الخامسة، فى نسخ الحكم الى بدل أخف أو مساو أو الى غير بدل او الى بدل اثقل:

أما نسخ الحكم الى بدل أخف أو مساو فلم يخالف فيه أحد ممن قالوا بجواز النسخ .

مثال النسخ الى بدل أخف مسألة وجوب وقوف الواحد من المسلمين لعشرة من الكفار فى القتال، نسخ هذا الحكم بوجوب وقوفه لاثنين منهم، ومسألة المتوفى عنها زوجها، نسخ تربصها حولا كاملا للعدة بتربصها أربعة أشهر وعشرا، فقد وقع النسخ فيهما من الأثقل الى الأخف وغيرهما من الوقائع التى جرى فيها التخفيف من الأثقل الى الأخف .

ومثال النسخ الى بدل مساو التوجه حال الصلاة الى بيت المقدس، نسخ هذا الحكم الثابت بالسنة النبوية الفعلية بآية التوجه الى الكعبة المشرفة، وما وقع النسخ اليه مثل المنسوخ ومساو له .

وأما نسخ الحكم الى غير بدل فالذى عليه الجمهور جوازه ولم يخالف فيه الاشذوذ من المعتزلة، واستدلوا لجوازه بالعقل والنقل.

أولا ـ العقل، قالوا: ان وقوعه لايلزم منه لذاته محال فهو جائز عقلا، وأيضا فله تعالى أن يفعل فى ملكه ما يشاء، على أنه ان اعتبرت المصلحة والحكمة فى التشريع فقد تكون

مصلحة العباد فى رفع الحكم عنهم من غير اثبات بدل تخفيفا عنهم بابعادهم عن معاناة مشاق التكليف ومقاساة أعبائه للسلامة من الوقوع المخالفة والاخلال بالواجب والتهاون بما جاء به التكليف مما من شأنه أن يؤدى الى الذم عاجلا والعقاب آجلا .

ثانيا ـ النقل، ان آية تقديم الصدقة بين يدى مناجاة الرسول وهى قوله تعالى : (يايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة) نسخت بالآية التى بعدها الى غير بدل، كما نسخ الامساك بعد الفطر فى الليل الى غير بدل، ونسخ نكـــــاح المتعة، ونسخ تحريم ادخار لحوم الأضاحى، الى غير ذلك من الأحكام التى نسخت الى غير بدل.

واستدل المانعون من النسخ الى غير بدل بالعقل والنقل .

أما العقل فقد بنوه على مراعاة الحكمة فى التشريع حيث قالوا: ان نسخ الحكم الى غير بدل قد لاتكون فيه مصلحة للعباد، وقد أبطل هذا بما تقدم شرحه .

وأما النقل، فقد استدلوا له بقوله تعالى: (ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها أو مثلها) ووجه استدلالهم بـهذه الآيـة فى هذا الموضوع أنها تقتضى أنه مهما نسخت آية من القرآن الا ويأتى الله ببدل منها خير منها أو مثلها ، ونسخ الحكم الى غير بدل يخالـف مقتضى الآية، وذلك ما ينزه عنه البارى تعالى .

ورد هذا بأنه ليس المراد أن يأتى الله بآية خير من المنسوخة فى ذاتها، وانما المراد أن يأتى بآية هى خير للمكلفين فى ذلك الوقت، وقد يكون النسخ الى غير بدل خيرا لهم باعتبار بعدهم عن مزالق التكليف وغوائله، فذلك خير لهم باعتبار المآل، والآية الناسخة هى التـى دلت على ذلــك .

وأما نسخ الحكم الى بدل أثقل فقد اتفق الجمهور من العلماء علـى جوازه أيضـا ، مستدلين للجواز بدليلى العقل والنقل .

أولا ـ العقل، فانه لايلزم منه لذاته محال مع اعتبار أنه تعالى له أن يفعل فى ملكه ما يشاء، وباعتبار الحكمة فى التشريع فقد يكون ذلك أنفع للعباد لما يأتى :

1 ـ ما اقتضته الحكمة الالهية مـن التمهيد للأحكام باستصلاحهم للتدرج والترقى بهم فى مدارج التشريع من الأخف الى الأثقل الأشق فى ابتداء الاسلام تفاديا من نفورهم اذا فوجئوا بالأشق من التكاليف، وبذلك يقعون فى الهلاك .

2 ـ ان الأشق الأثقل قد يكون أنفع لهم وأصلح فى المآل لأنه أجزل ثوابا، فهـو بذلك خير من الأخف لأنه أقل ثوابا .

ثانيا ـ النقل، قد ورد فى نسخ الحكم وابداله بالأثقل آيات كثيرة، منها :

1 ـ آية حبس الزانى وامساكه فى البيت الى أن يموت حدا على الزنى، نسخـت بالجلد والتغريب فى حق البكر، وبالرجم بالحجارة الى أن يموت فى حق المحصن وهو أثقل.

2 ـ آية التخيير بين الصوم والفدية فى رمضان، نسخت بالزام الصيام لقوله تعالى: (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وهو أثقل .

3 ـ ان صوم يوم عاشوراء كان واجبا ثم نسخ بوجوب صوم رمضان وهو أثقل ، الى غير ذلك من الآيات التى ورد فيها نسخ الحكم من الأخف الى الأثقل، وكل ذلـك واقع، والوقوع أدل دليل على الجواز .

وقد منع شذوذ من المعتزلة جواز النسخ الى الأشد، مستدلين لذلك بالعقل والنقل.

أما العقل فقد قالوا: ان الأصلح للمكلفين والأقرب الى طاعتهم انما هو نقلهم من الأثقل الى الأخف ومن الأصعب الى الأسهل، لأنه أقرب الى حصول طاعتهم وأدعى الى انقيادهم .

ورد عليهم بما تقدم من ابطال رعاية المصالح فى التشريع، اذ لو روعى ذلك لما نقلوا من الاباحة الأصلية الى مشقة التكليف، ومن الصحة الى المرض والسقم، ومن الشبيبة الى الهرم، ولذلك قال تعالى: (كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم) وقد تقدم أن فرض الصيام جاء ناسخا لتخيير المكلفين بين الصيام والفدية فهو أشق، ومثل ذلك حد الزنى فانه نقل من الأخف الأسهل الى الأثقل الأشد .

وأما النقل فقد استدلوا لمنع النسخ الى الأثقل بآيات ، منها :

1 ــ قوله تعالى: (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) والنسخ الى الأثقل لا يسر فيه بل فيه العسر، عكس ما تقتضيه الآية من ارادة الله تعالى اليسر لعباده .

2 ــ قوله تعالى: (يريد الله ان يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا) ولا تخفيف فى نسخ الأخف الى الأثقل .

3 ــ قوله تعالى: (ما ننسخ من آية أو ننسها نات بخير منها أو مثلها) والنسخ الى الأثقل ليس بخير للعباد .

ورد عليهم بما ياتى :

ففيما يرجع الى الآية الأولى بأن اليسر الوارد فيها خاص باباحة الفطر فى السفر والمرض بدليل السياق، لقوله تعالى: (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) ومع اعتبارها خاصة فليس فيها ما يمنع من ارادة التثقيل والتشديد فى الدنيا على المكلفين للتخفيف عليهم فى المآل لرفع أثقال الآخرة عنهم بما يحصل لهم من الثواب الجزيل على الأعمال الشاقة التى كلفوا بها فى الدنيا، فقد روى فى شأن الدنيا: اعبروها ولا تعمروها .

على أن الآية لو اعتبرت عامة التخفيف فى جميع التكاليف للزم على ذلك تخصيصات كثيرة فى التشريع، لأن الشريعة الاسلامية قد وقعت فيها تشريعات شاقة لاحصر لها .

وفيما يرجع الى الآية الثانية ان التخفيف فيها خاص باباحة نكاح الاماء عند الضرورة حيث لايستطيع المكلف نكاح الحرة، وذلك ما يدل عليه سياق الآية، لقوله تعالى: (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المومنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المومنات) الى غير ذلك مما تقدم شرحه فى الآية السابقة من كون خصوصيتها ليس فيه ما يمنع من ارادة التثقيل والتشديد لما فى ذلك من التخفيف با عتبار المآل، ومن أن اعتبار الحكم فيها عاما يلزمه تخصيصات لاحصر لها فى الشريعة الاسلامية، الى غير ذلك .

وفيما يرجع الى الآية الثالثة فان نسخ الحكم الأخف الأسهل بالأثقل الأشد قد يكون انفع للمكلفين، لأن الأثقل الأشق خير لهم فيما يرجع الى الدين باعتبار ما يترتب عليه فى المآل من كثرة الثواب وجزيل الأجر، وقد قال عليه الصلاة والسلام لعائشة رضى الله عنها: ثوابك على قدر نصبك. ولأجل ذلك كان التكليف بالأشق خيرا من الأخف اذ قد يكون الحكم الناسخ المشدد مشتملا على مصلحة خلا عنها الحكم المنسوخ المخفف ولا توجد فيه حالا ولا مآلا، لأن ذلك منوط بتبديل المصلحة حسب الأوقات، وبذلك يكون الناسخ خيرا من المنسوخ ثوابا .

المسألة السادسة، في أقسام النسخ وصوره :

ينقسم كل من الناسخ والمنسوخ الى أربعة أقسام، لأن الناسخ اما أن يكون كتابا أو سنة أو اجماعا أو قياسا، والمنسوخ كذلك اما أن يكون كتابا أو سنة أو اجماعا او قياسا ، وبضرب أقسام الناسخ الأربعة في أقسام المنسوخ الأربعة يخرج من ذلك ست عشرة صورة، وأحكامها من الجواز وعدمه ما ياتي :

القسم الأول أن يكون المنسوخ كتابا وياتي على أربع صور :

1 ـ أن يكون الناسخ كتابا أيضا، ونسخ الكتاب بالكتاب جائز وواقع، دليل جوازه الوقوع، فقد تقدم أن المتوفى عنها زوجها نسخ تربصها حولا كاملا بتربصها أربعة أشهر وعشرا ، ووقوف الواحد من المسلمين للعشرة من الكفار نسخ بوقوفه لاثنين منهم، ووجوب تقديم الصدقة للرسول، نسخ أيضا، وكل ذلك واقع في القرآن، والوقوع دليل الجواز .

وخالف أبو مسلم الأصفهاني في نسخ الكتاب بالكتاب محتجا بقوله تعالى في وصف كتابه الكريم: (لاياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه) فلو نسخ منه شيء لكان باطلا .

ورد احتجاجه بأن المراد من الآية أن القرآن لم يتقدم عليه من الكتب ما يبطله ولا ياتي بعده ما يبطله مما يدل على أنه ليس بحق، لأن الناسخ والمنسوخ كل منهما حق، وانما عمل بالمنسوخ في وقته وبالناسخ في وقته .

2 ـ ان يكون الناسخ سنة: نسخ الكتاب بالسنة يفصل فيه بين ما كان منها متواترا أو آحادا .

أما السنة المتواترة فقد اختلفوا في نسخها للقرآن على مذهبين :

المذهب الأول لجمهور المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة، ومن الفقهاء مالك وأصحاب أبي حنيفة وابن سريج، قالوا: يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة ثم اختلفوا في الوقوع على قولين .

المذهب الثاني للامام الشافعي وأكثر أصحابه وأحمد بن حنبل وأكثر اهل الظاهر، قالوا: يمتنع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة .

القائلون بجوازه ووقوعه احتجوا لمذهبهم بما ياتي :

أما الجواز فمن جهة العقل والنقل .

أولا ـ العقل، يرى المجيزون أن كلا منهما وحي من الله تعالى: قال جل من قائل: (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى) وكل منهما مقطوع به أيضا، واختلافهما في كون القرآن جاء الوحي بلفظه ومعناه، والسنة بمعناها فقط، وكون القرآن متلوا والسنة غير متلوة، لايؤثر في قوة السنة وقطعيتها، وليس من شرط النسخ التجانس بين الناسخ والمنسوخ، وعليه فالعقل لايمنع من نسخ أحد الوحيين بالآخر، اذ لايلزم عليه لذاته محال .

ثانيا ـ النقل، قد استدلوا له بقوله تعالى: (وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم) وبيانه صلى الله عليه وسلم للكتاب انما كان بالسنة، والنسخ نوع من البيان .

وأما الوقوع فان الحبس في البيوت الى الموت الوارد في قوله تعالى: (واللائي ياتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فان شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا) نسخ حكم هذه الآية بالرجم للثيب بالحجارة

وجلد مائة وتغريب عام للبكر بقول الرسول: الثيب بالثيب رجم بالحجارة والبكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، وبرجمه صلى الله عليه وسلم ماعزا الأسلمي .

وان قوله تعالى: (لايحل لك النساء من بعد) نسخ حكم هذه الآية بحديث عائشة رضي الله عنها الذي جاء فيه، قالت عائشة رضي الله عنها: ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أباح الله له من النساء ما شاء .

الى غير ذلك مما وقع فيه نسخ الكتاب بالسنة والوقوع دليل الجواز .

أما المانعون من نسخ الكتاب بالسنة المتواترة فقد احتجوا للمنع بدليلى العقل والنقل.

أولا ـ العقل، قالوا: ان السنة فرع القرآن لأن السنة انما وجب اتباعها بالقرآن لقوله تعالى: (وما آتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا) وقوله : (فاتبعوه) فلولا القرآن لما صح الاحتجاج بالسنة النبوية فى الأحكام، واذا كانت السنة متفرعة على الكتاب فلا يمكن أن ترجع على أصلها بالرفع والابطال، وأيضا فان الفرع لايقوى قوة الأصل، والأقوى لا يجوز نسخه بالأضعف، يضاف الى ذلك انهما مختلفان من حيث الجنس، لأن القرآن معجز ومتلو، وتحرم تلاوته على الجنب، بخلاف السنة فليس لها شيء من هذه الأحكام، واذا لم يكن القرآن من جنس السنة امتنع نسخه بها .

ورد هذا الاستدلال بأن السنة لم تنسخ أصلها، بل أصلها لايزال محكما، والممتنع انما هو رفعها لما هى فرع عنه من القرآن: فالذى رفعته ليست فرعا عليه، والذى هى فرع عليه غير مرفوع بها، على أن السنة وان ثبتت بالقرآن فانهما لايتفاوتان قوة، لأن كلا منهما من عند الله، وامتياز القرآن على السنة بكونه معجزا ومتلوا ومحترما لايستلزم أن تكون دلالة القرآن على الحكم أقطع وأقوى من دلالة السنة، لأن كلا منهما وحى من الله تعالى الى رسوله الكريم. وافتراقهما فى بعض الأحكام كالتلاوة والاعجاز والاحترام لايجعلهما متباينين ولا متفاضلين ما داما متحدين فى الوحى، اذ كل منهما كلام الله تعالى . ثم ان ما أمر الشارع بتلاوته من اللفظ سمى قرآنا، ومالم يأمر بتلاوته سمى سنة، والكل مسموع من الرسول عليه الصلاة والسلام، وحيث اتحدا فى الوحى فاختلا فهما فى التلاوة والاعجاز والتعبد لايمنع من نسخ أحدهما بالآخر .

ثانيا ـ النقل، قد استدلوا لمنع نسخ الكتاب بالسنة بآيات، منها :

1 ـ قوله تعالى: (واذا بدلنا آية مكان آية) فأخبر الله تعالى أنه انما يبدل الآية بالآية لابالسنة .

2 ـ قوله تعالى: (قال الذين لايرجون لقاءنا ايت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى ان اتبع الا ما يوحى الى) فأخبر الله تعالى أن التبديل للقرآن انما يكون بالوحى، ولايكون الا قرآنا .

3 ـ قوله تعالى: (ما ننسخ من آية أو ننسهانات بخير منها أو مثلها) وذلك يدل على أن الآية لاتنسخ الا بالآية لا بالسنة .

ورد عليهم، فيما يرجع الى الآية الأولى بأنها لاتقتضى أن تبديل الآية لايكون الا بآية، فلا مانع من تبديلها بالسنة، وكذا يقال فى الاستدلال بالآية الثانية لأن تبديل الآية لايلزم أن يكون بآية أخرى. على أن السنة هما أوحى به الى الرسول عليه الصلاة والسلام فلا مانع من نسخ القرآن بالسنة لأنها وحى أيضا كما تقدم ، وأما الآية الأخيرة فان السنة اذا كانت ناسخة

فالآتي بما هو خير انما هو الله تعالى، والرسول مبلغ عن الله، وليس فى ذلك مايدل على أن الناسخ لايكون الا قرآنا، أو يقضى بالمجانسة بين الناسخ والمنسوخ، والخيرية راجعة الى الحكم لا الى الآية نفسها، لأن القرآن كله خير لاتفاضل فيه ولا تفاوت، واذا كانت المفاضلة أو المماثلة راجعة الى الحكم باعتبار الأصلح فى التكليف والأنفع فى الثواب، والحال أن السنة وحى كالقرآن، وأن الناسخ هو الله تعالى فيهما فلا مانع من نسخ القرآن بالسنة المتواترة، لأن كلا منهما من عند الله تعالى، قال عز وجل: (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى)

وأما السنة الغير المتواترة ـ وهى خبر الآحاد ـ فقد اختلف فى نسخها للكتاب على مذهبين :

1 ـ **لبعض** الأصوليين، قالوا: يجوز نسخ الكتاب بخبر الآحاد، مستدلين لذلك بالعقل والنقل .

أما العقل فان نسخ الكتاب بالسنة لا مانع منه لذاته، فهو جائز عقلا .

وأما النقل فان قوله تعالى: (قل لاأجد فيما أوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا) نسخ حكم هذه الآية بما ثبت أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل كل ذى ناب من السباع، وهو خبر آحاد، وكذا قوله تعالى: (وأحل لكم ما وراء ذلكم) نسخ حكمها بقوله صلى الله عليه وسلم: لاتنكح المرأة على عمتها ولا خالتها. وكذا آية الوصية للوالدين والأقربين نسخت بقوله عليه الصلاة والسلام: ألا لاوصية لوارث. الى غير ذلك مما وقع فيه نسخ القرآن بخبر الآحاد، والوقوع دليل الجواز .

2 ـ **لبعضهم** أيضا، ذهبوا الى القول بمنع نسخ الكتاب بالسنة الغير المتواترة مستدلين لذلك بأن القرآن مقطوع والآحاد مظنون، والمظنون لايقاوم المقطوع حتى ينسخه .

ورد عليهم بأن القطع فى القرآن انما هو فى الورود لا فى الدلالة، وخبر الآحاد وان كان مظنون الورود الا انه قد يكون مقطوع الدلالة على الحكم من جهة كونه خاصا، فيكون من هذه الناحية أقوى من القرآن، والقرآن وان كان أقوى من خبر الآحاد ورودا الا أنه من جهة الدلالة قد يكون مظنونا، وبذلك يتعادلان، فيصح نسخ الكتاب بخبر الآحاد المقطوع الدلالة على الحكم، لأن النسخ منظور فيه الى جهة الحكم .

الصورة الثالثة ـ أن يكون الناسخ اجماعا: الذى عليه الجمهور أن الاجماع من حيث هو اجماع لاينسخ القرآن، وخالف فى ذلك بعض المعتزلة وعيسى بن أبان .

استدل الجمهور لمنع نسخ الكتاب بالاجماع، بأن الاجماع لايجوز انعقاده فى حياته صلى الله عليه وسلم، لأن الرسول ما دام حيا فالحجة فى قوله لا فى الاجماع، فان لم يوافقهم لاينعقد اجماعهم، وان وافقهم كانت الحجة فى قوله لا فى الاجماع، وانما يصح انعقاد الاجماع بعد وفاته صلى الله عليه وسلم، ولكن لانسخ بعد وفاته، ونظرا الى أن هذا الاجماع يجب أن يستند الى نص فيجوز النسخ به باعتبار النص الذى استند اليه، فيكون الناسخ للكتاب هو النص الذى استند اليه الاجماع، وعليه فكل نص نسخ بالاجماع فالاجماع انما يدل على ناسخ قد سبق فى زمان نزول الوحى من كتاب أو سنة اذ لانسخ بعده، أما الاجماع نفسه فلا يجوز النسخ به .

والذين قالوا بجواز نسخ الكتاب بالاجماع استدلوا لذلك بأوجه منها :

1 ـ انه لامانع من انعقاد الاجماع فى حياته صلى الله عليه وسلم، لأنه شهد لأمته بالعصمة حيث قال: لاتجتمع أمتى على خطأ. و هذه العصمة المشهود بها للأمة ليس من شرطها

أن تكون بعد وفاته صلى الله عليه وسلم، فتكون فى حياته كما تكون بعد مماته. وعليه فلا مانع من نسخ الكتاب بالاجماع .

2 ـ ان سهم المؤلفة قلوبهم فى الزكاة قد جاء النص به فى القرآن لقوله تعالى: (انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم) ولكنه قد أسقط فى عهد أبى بكر أو عمر، من غير انكار من بقية الصحابة، فكان ذلك اجماعا، ومن ذلك أن ابن عباس حين قال لعثمان: كيف تحجب الأم من الثلث بالأخوين، والله تعالى يقول: (فان كان له اخوة فلأمه السدس) والأخوان ليسا اخوة. قال عثمان: حجبها قومك ياغلام، وذلك دليل على جواز نسخ الكتاب بالاجماع .

ورد عليهم فيما يرجع الى انعقاد الاجماع فى حياته صلى الله عليه وسلم بأنه على تسليم ذلك فان الحجة فى النص الذى استند اليه الاجماع لا فى الاجماع نفسه، أما النقلان فلا يسلم انعقاد الاجماع على ما تضمنه النقل الأول من اسقاط حق المؤلفة قلوبهم، ولا على ما تضمنه النقل الثانى من اعتبار الأخوين اخوة، على أن الجمع المنكر قد وقع خلاف بين أهل اللغة فى أقل ما يدل عليه، هل هو اثنان أو ثلاثة .

والتحقيق أن الإجماع من حيث هو اجماع لا ينسخ الكتاب، وانما ينسخه من جهة النص الذى استند اليه الاجماع، فيكون الناسخ للكتاب هو دليل الاجماع لا الاجماع نفسه .

الصورة الرابعة، أن يكون الناسخ للكتاب قياسا: اختلف الأصوليون فى نسخ الكتاب بالقياس على أقوال :

1 ـ قال بعضهم يجوز نسخ الكتاب بالقياس، مستدلين لذلك بأن القياس لابد أن يستند الى نص، فيكون النص كأنه الناسخ، وأيضا فان النسخ أحد البيانين فيجوز بالقياس كما جاز التخصيص به .

2 ـ وقال بعضهم أيضا لايجوز نسخ الكتاب بالقياس، مستدلين لذلك بأن النص أصل القياس، فلو جاز نسخه للنص لأدى إلى ترجيح الفرع على الأصل، وابطال الفرع لأصله .

3 ـ لطائفة أخرى من الأصوليين، قالوا بالتفصيل بين القياس الجلى والخفى، واحتجوا لجواز نسخ الكتاب بالقياس الجلى بأن القياس الجلى مقطوع به لقوته، فيجوز نسخه للكتاب بخلاف الخفى، فانه لضعفه لايقاوم النص، فلا يجوز نسخ الكتاب به .

فقوله تعالى: (فلا تقل لهما أف) قيس فيه الضرب على التأفيف فى الحرمة، فلو فرض وجود نص بإباحة ضرب الوالدين لكان هذا القياس ناسخا لذلك النص، لأنه يجرى مجرى النص بل أقوى منه فى الدلالة على التحريم، والفرق بين القياس الجلى والخفى، قد تقدم فى بابه .

والمعتمد المختار هو المذهب الذى يقول بالتفصيل، لما تقدم .

أما المجيزون مطلقا فقد رد عليهم بأن القياس الذى يقع النسخ به ان كانت علته منصوصة أو كان جليا مقطوعا به، كقياس الأمة على العبد فى التقويم فمسلم، اذلو ورد نص بأن العتق لايسرى فى الأمة، ثم ورد قوله صلى الله عليه وسلم: من أعتق شركا له فى عبد قوم عليه الباقى لوقع الحكم بسريان عتق الأمة قياسا على العبد، لأنه قياس مقطوع به، فيكون ناسخا للنص الوارد فى الأمة .

بخلاف القياس الخفى فلكونه مظنونا لا ينسخ به النص المقطوع، وعليه فلا يجوز نسخ الكتاب به، وقولهم: ان ما جاز التخصيص به جاز النسخ به منقوض بدليلى العقل وخبر الواحد فانه يجوز التخصيص بهما دون النسخ على أن التخصيص والنسخ مختلفان ولا يتساويان، لأن التخصيص بيان، والنسخ رفع، والبيان تقرير، والرفع ابطال فأنى يلتقيان .

وأما المانعون مطلقا فقد رد عليهم بأن القياس لم ينسخ أصله حتى يقال : انه أبطل أصله ورجح عليه، بل أصله لا يزال محكما قائما ، وانما رجح على غيره استنادا الى أصله .

القسم الثاني ـ أن يكون المنسوخ سنة: ان نسخ السنة ياتى على أربع صور أيضا:

الصورة الأولى نسخ السنة بالكتاب .

قد اختلفوا فى نسخ السنة بالكتاب على مذهبين :

المذهب الأول لجمهور الأشاعرة والمعتزلة والفقهاء، قالوا: ان السنة يجوز نسخها بالكتاب مطلقا، سواء كانت متواترة أو آحادا، واحتجوا لذلك بدليلى العقل والنقل .

أما العقل فقد قالوا: ان السنة والكتاب كلاهما وحى من الله تعالى، لقوله: (وما ينطق عن الهوى ، ان هو الا وحى يوحى) ونسخ أحد الوحيين بالآخر لا مانع منه عقلا، على أن اختلافهما فى بعض الاختصاصات من كون القرآن متلوا متعبدا به محترما لا يؤثر فى اتحادهما من حيث المصدر، وهو أن كلا منهما وحى من الله تعالى، اذا فلا مانع عقلا من أن ينسخ أحدهما الآخر .

وأما النقل فمنه مايدل على الجواز، ومنه ما يدل على الوقوع .

فدليل الجواز قوله تعالى: (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) والسنة شيء فيشملها بيان القرآن .

ودليل الوقوع ، منه :

1 ـ قوله تعالى: (فول وجهك شطر المسجد الحرام) جاءت هذه الآية ناسخة للتوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة الفعلية .

2 ـ قوله تعالى: (فالآن باشروهن) جاءت ناسخة لحرمة المباشرة فى الليل على الصائم الثابتة بالسنة .

3 ـ ان صوم يوم عاشوراء كان واجبا بالسنة، ثم نسخه القرآن بوجوب صوم رمضان لقوله تعالى : (فمن شهد منكم الشهر فليصمه).

4 ـ ان قوله تعالى: (فلا ترجعوهن الى الكفار) جاء ناسخا لما قرره عليه الصلاة والسلام من العهد والصلح معهم، الى غير ذلك.

لقد وقع نسخ السنة بالكتاب فى هذه القضايا وغيرها والوقوع أقوى دليل على الجواز.

المذهب الثانى، للامام الشافعى وبعض أصحابه، قالوا: لايجوز نسخ السنة بالكتاب، مستدلين للمنع بالعقل والنقل.

أما العقل فقد قالوا: لو جاز نسخ السنة بالكتاب للزم عليه تنفير الناس من النبى، اذ يزعمون أنه يكذبه ربه ولا يصدقه. وذلك لا يتفق مع غرض الرسالة من ترغيب العباد فى الاسلام وطاعتهم للرسول، لقوله تعالى: (وما أرسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله) وأيضا فان القرآن ليس من جنس السنة لكونه متلوا متعبدا به محترما بخلاف السنة، لذا قال الامام الشافعى: لاينسخ كتاب الله الا كتابه، وهكذا سنة رسول الله لاينسخها الا سنته، ولو أحدث الله فى أمر غيرما سن فيه رسوله لسن رسوله ما أحدث الله، حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة لسنته موافقة للكتاب الناسخ لها، فيكون مراد الامام الشافعى أنه لم يقع نسخ الكتاب الا بالكتاب، وان كان ثم سنة ناسخة له، ولانسخ السنة الا بالسنة، وان كان ثم كتاب ناسخ لها، فلم يقع النسخ لكل منهما بالآخر الا ومعه مثل المنسوخ عاضد له .

وأما النقل فقوله تعالى: (لتبين للناس ما نزل اليهم) فالآيـة تقتضي أن السنة تبين القرآن، وعليه فلا يكون القرآن مبينا للسنة، لأن النسخ نوع من البيان، فلو نسخ أحدهما الآخر لأدى ذلك الى الدور والتناقض، فالدور من جهة أن كلا منهما متوقف على الآخر والتناقض من حيث أن كلا منهما يعود على الآخر بالرفع والابطال، لأن النسخ هو الرفع والابطال .

ورد عليهم بما ياتي :

ففيما يرجع الى الدليل العقلي رد بأن تكذيب الله لرسوله مبنى على أن السنة ياتي بها الرسول من عنده، ولكن الله فند هذا بقوله: (وما ينطق عن الهوى ان هـو الا وحي يوحـى) وبقوله: (ان اتبع الا ما يوحى الي ، وما أنا الا نذير مبين) فجاز أن يبين الله تعالى بوحي متلو انتهاء مدة حكم ثبت بوحي غير متلو ، فالـذي يصدق بالرسالة يتيقن أن الكل من عند الله تعالى أما المكذب المعاند فانه يطعن في الكل حتى في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وغير ذلك، ولكن لا اعتبار بالطعن المبني على العناد والاصرار، أما كون القرآن متلوا متعبدا به ومحترما دون السنة فتلك الخصوصيات لا تأثير لها في اشتراكهما في الوحي ، لذا جاز نسخ كل منهما بالآخر.

وفيما يرجع الى النقل رد بأن المراد من قوله تعالى: (لتبين للناس) هو تبليغ ما أوحى به اليه، سواء كان مما يتلى وهو القرآن، أو مما لا يتلى وهو السنة، على أنه لا دور ولا تعارض بين كون القرآن يبين كل شيء حتى السنة، وبين كون السنة تبين القرآن لأن ما يبينه القرآن من السنة غير ما تبينه السنة من القرآن، فقد يبين القرآن انتهاء أمد السنة في حكم من الأحكام، كما أن السنة قد تبين انتهاء أمد القرآن في حكم آخر، فالذي توقفت عليه السنة من القرآن لم يتوقف هو عليها، والذي توقف عليه القرآن من السنة لم تتوقف هي عليه ، ومهما اختلفت الجهة فلا دور ولا تعارض، بل في ذلك إعلاء لمنزلة الرسول عليـه الصلاة والسلام وتعظيم لسنته، حيث اعتبرت بمنزلة القرآن من حيث التشريع ،وان اختلفا في الخصوصيات .

الصورة الثانية: نسخ السنة بالسنة، نظرا الى أن السنة تكون متواترة وخبر آحاد فان نسخ السنة بالسنة ياتي على أربعة أضرب: أولا، نسخ سنة متواترة بسنة متواترة. ثانيا، نسخ خبر آحاد بسنة متواترة، ثالثا، نسخ خبر آحاد بخبر آحاد، كما روى أنه صلى الله عليه وسلم ، قال : كنت نهيتكم عن زيارة القبـور ألا فزوروها . وهذه الاضرب الثلاثة قد اتفـق الأصوليون على جواز النسخ فيها ووقوعه .

رابع الأضرب، نسخ السنة المتواترة بخبر الآحاد، وهذه قد اتفقوا على جواز النسخ فيها عقلا، ولكنهم اختلفوا في وقوعه نقلا، فأثبته بعضهم ونفاه الآخرون .

ذهب داود الظاهري وأتباعه الى القول بوقوعه نقلا، مستدلا لذلك بأن التوجـه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة المتواترة، وقد كان أهل قباء يصلون الى بيت المقدس فلمـا جاءهم منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمهم بأن القبلة قد حولت الى المسجد الحرام عملوا بخبره، واستداروا الى الكعبة، وكان ذلك بخبر الواحد مع أن الرسول عليه الصلاة والسلام لم ينكر عليهم ذلك، فدل على جواز نسخ السنة المتواترة بخبر الآحاد .

أما المنكرون لنسخ متواتر السنة بخبر الآحاد فقد استدلوا لذلك بالاجماع لما روى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت. وروى أيضا عن علي كرم الله وجهه، أنه قال : لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول أعرابي بوال على عقبيه. ولما لم يعمل هذان الامامان العظيمان بخبر الواحد دل ذلك على أنهما لم

يحكما به على القرآن، ولا على السنة النبوية المتواترة مع اشتهار ذلك بين الصحابة من غير انكار عليهما، فكان ذلك اجماعا .

والصحيح هو المذهب الأول، لما تقدم من الأدلة وسبق تحقيقه في نسخ الكتاب بخبر الآحاد ،

أما ما احتجوا به مما روى عن الامامين: عمر وعلى رضى الله عنهما، فلعل ذلك لعدم حصول الظن بصدق الراوى، والا فان خبر الواحد مما يحتج به فى الأحكام، على أنه وان كان أضعف من المتواتر من جهة الورود الا أنه أقوى منه من جهة الدلالة على المراد لكونه خاصا والمتواتر عاما، والخاص يدل على معين، أما العام فلا اشعار له بأخص معين، فالخاص وان احتمل الكذب والغلط الا أن العام يحتمل التخصيص وارادة غيرما دل عليه الخاص، واحتمال تطرق التخصيص الى العام أكثر من احتمال تطرق الكذب والخطأ الى العدل الراوى للخاص، وبذلك يكون الظن المستفاد من خبر الواحد أقوى من المتواتر.

وعلى هذا فان السنة المتواترة يجوز نسخها بخبر الآحاد .

الصورة الثالثة، فى نسخ السنة بالاجماع: ان نسخ السنة متواترة أو آحادا بالاجماع يجرى فيه ما تقدم شرحه وتحريره فى صورة نسخ الكتاب بالاجماع، من أن الاجماع من حيث هو اجماع لاينسخ الكتاب، وانما ينسخه من حيث الدليل الذى استند اليه الاجماع من كتاب أو سنة، وهذا يجرى أيضا فى نسخ السنة بالاجماع، فانه يجوز نسخ السنة بالاجماع لكن باعتبار الدليل الذى استند اليه الاجماع، للقطع بأنهم لا يجمعون على حكم الا لدليل من كتاب أو سنة .

الصورة الرابعة، نسخ السنة بالقياس . ونسخ السنة متواترة أو آحادا بالقياس يجرى فيه أيضا من التحرير والتحقيق ما تقدم شرحه فى نسخ الكتاب بالقياس من التفصيل بين القياس الجلى والخفى ، فالقياس الجلى يجوز أن ينسخ السنة لقوته دون الخفى لضعف دلالته .

القسم الثالث الاجماع: ان الاجماع فيما يرجع الى نسخه، تجرى فيه الصور الأربع أيضا لأنه اما أن ينسخ بالكتاب أو السنة أو الاجماع او القياس .

وقبل الكلام على أحكام هذه الصور لا بد من التعرض للكلام على الوقت الذى ينعقد فيه الاجماع، فقد وقع الخلاف فى جواز انعقاده فى عهد الرسول عليه الصلاة والسلام وعدم انعقاده، أما بعد وفاته فان الاجماع ينعقد اتفاقا .

المذهب الأول للجمهور، قالوا: ان الاجماع لاينعقد فى حياته صلى الله عليه وسلم ، مستدلين لذلك بأنه متى وجد الرسول فلا عبرة بقول غيره، وانما تكون الحجة فى قوله أو فعله أو تقريره وعليه فلا يعتد بالاجماع فى حياته صلى الله عليه وسلم .

المذهب الثانى للأقلين، قالوا: يجوز انعقاد الاجماع فى حياته عليه الصلاة والسلام ، مستدلين لذلك بشهادته صلى الله عليه وسلم لأمته بالعصمة، حيث قال: لاتجتمع أمتى على خطأ. والعصمة المشهود بها لأمته لايتوقف تحققها على أن تكون بعد موته، فهى ثابتة لهم فى حياته وبعد موته .

والتحقيق ما عليه الجمهور اذ لايتصور انعقاد الاجماع فى حياته صلى الله عليه وسلم بدون قوله، ومتى وجد قوله فالحجة فى قوله لا فى الاجماع، واذا تحقق أن الاجماع لايتصور فى حياته عليه الصلاة والسلام فيجب أن لاينعقد الا بعد وفاته، واذا كان الاجماع لاينعقد الا بعد وفاته فلا يمكن تصور ورود نص بعده من كتاب أو سنة، لأن الوحى قد انقضى وانقطع بوفاته.

وبعد هذا التمهيد يتضح حكم الصور الأربع التى يمكن تعقلها فى نسخ الاجماع .

الصورة الآولى في نسخ الاجماع بالكتاب: هذه الصورة لايمكن تحققها فى الوجود لأن الاجماع انما ينعقد بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، ولا يمكن أن يوجد الكتاب بعده حتى ينسخه اذ لا وحى بعد وفاته صلى الله عليه وسلم، ومن شرط الناسخ تأخره عن المنسوخ .

الصورة الثانية نسخ الاجماع بالسنة النبوية: وحكمها حكم الكتاب فى عدم امكانها، فلا يمكن تحقق نسخ الاجماع بالسنة النبوية .

الصورة الثالثة فى نسخ الاجماع باجماع آخر: وقد اختلف فى هذه الصورة على مذهبين:

المذهب الأول للجمهور، قالوا: ان الاجماع لاينسخ اجماعا آخر، مستدلين لذلك بأن جواز نسخ الاجماع باجماع آخر يفضى قطعا الى خطأ أحد الاجماعين : الأول أو الثانى، وذلك محال لشهادة الرسول بالعصمة لأمته .

وبيان ذلك أن الاجماع الثاني ان لم يكن عن دليل فانه يكون خطأ قطعا، وان كان عن دليل فقد غفل عنه الاجماع الأول، فيكون خطأ أيضا، لأن الدليل ما دام هو مستند الاجماع فيجب أن يتقدم على كل من الاجماعين: الأول والثانى لوجوب تحققه فى عهده صلى الله عليه وسلم، بيد أن الاجماع لاينعقد الا بعد وفاته، اذا فلا مفر من الوقوع فى أحد الخطأين أولا او أخيرا، واذا كان اجماع الأمة على الخطأ محالا فما أدى اليه ـ وهو نسخ الاجماع بالاجماع ـ محال أيضا .

المذهب الثاني للأقلين، قالوا: يجوز نسخ الاجماع بالاجماع، وبنوا مذهبهم على ما اذا كان الاجماع الأول استند الى قياس باعتبار وصف كان مصلحة فى زمان فاعتمده الأولون، ثم تغيرت المصالح بتغير الزمان واختلاف الأحوال ، فأجمعوا على الحكم الذى تقضى به المصلحة ، مستندين الى قياس آخر، باعتبار وصف يقضى برفع الحكم المجمع عليه أولا، فجاز بهذا الاعتبار نسخ اجماع باجماع .

الصورة الرابعة، فى نسخ الاجماع بالقياس: قد تقرر فى شرط صحة القياس أن لا يكون هناك اجماع مخالف له فى حكمه، فاذا انعقد اجماع فى قضية على حكم مخالف لحكم القياس تقدم عليه أو تأخر، فان القياس يبطل من نفسه وينعدم من تلقائه، لفقد شرط من شروطه وهو عدم وجود اجماع الى جانبه يقضى بحكم مخالف له .

ونظرا الى أن القياس لايتصور له وجود مع الاجماع فلا يعقل أن يكون ناسخا للاجماع فضلا عن أن يقال انه جائز او غير جائز، لأن الجواز وعدم الجواز فرع امكان وجود القياس الى جانب الاجماع، وما دام ذلك لايتحقق فلا يمكن أن يكون القياس ناسخا للاجماع .

القسم الرابع، القياس: ان نسخ القياس منعه بعضهم كالحنابلة وبعض المعتزلة مطلقا، محتجين للمنع بأن القياس يجب أن يستند الى نص، وما دام أصلـه باقيا فيبقى القيـاس ببقاء أصله، وبذلك لايتصور نسخه ورفعه مع بقاء أصله، فيدوم القياس بدوام أصله .

ورد بأنه لايلزم من بقاء أصل القياس بقاء القياس، لأن القياس فرع، والنص أصل ، ولا مانع من رفع الفرع مع بقاء الأصل .

والصحيح أن القياس يجوز نسخه، وتجرى فيه الصور الاربع أيضا .

الصورة الآولى، نسخ القياس بالكتاب: ويتحقق هذا فى حياته صلى الله عليه وسلم، مثل أن يرد نص فى زمان الرسول بتحريم الربا فى الذرة، فيقاس عليها الأرز فى ذلك، ثم يأتى

نص بجواز الربا فى الأرز، فيكون النص المجوز للربا فى الأرز ناسخا للحكم الذى اقتضاه القياس، وهو تحريم الربا فى الأرز قياسا على الذرة .

والصحيح جواز نسخ القياس بالنص، بل نظرا الى أن القياس لايقاوم النص فلا يبقى له وجود الى جانبه، فيزول القياس ويرتفع لوجود النص .

أما اذا جرى القياس بعد وفاته صلى الله عليه وسلم، ثم بعد التعبد بالقياس ظهر نص لم يطلع عليه القائس فان ذلك القياس يكون خطأ باطلا، فهو معدوم فى نفسه وزائل من تلقائه، لذا لا يعد زواله من النسخ فى شىء .

الصورة الثانية، نسخ القياس بالسنة: وهذه يجرى فيها ما جرى فى نسخ القياس بالكتاب سواء بسواء، اذ كل منهما نص .

الصورة الثالثة، نسخ القياس بالاجماع: وقد تقدم أيضا أن القياس لايقاوم الاجماع، بل لايثبت له وجود ولاتحقق الى جانب الاجماع،لأن الاجماع لابد أن يكون مبنيا على نص، فاذا وجد الاجماع بطل القياس لأن شرطه أن لاينعقد اجماع مخالف له فى حكمه، وزوال القياس بسبب الاجماع لايسمى نسخا .

الصورة الرابعة نسخ القياس بقياس آخر: ويمكن ذلك فى حالتين :

الأولى فى حياته صلى الله عليه وسلم ، بأن يرد نص فى زمانه بتحريم الربا فى الذرة مثلا، فيقاس عليها الأرز فى ذلك، ثم يرد نص بجواز الربا فى البر، فيقاس عليه الأرز لقوة العلة الجامعة بين البر والأرز، فيكون الحكم الثابت للأرز بقياسه على البر ناسخا للحكم الثابت له بقياسه على الذرة، ونظرا لتأخر القياس الناسخ فانه ينسخ المتقدم، سواء كان أقوى منه كما تقدم أو مساويا له أو ادون منه، لأن الناسخ فى الحقيقة هو النص الذى استند اليه القياس.

الثانية، أن يجرى نسخ القياس بقياس آخر بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ، فان القياس المتأخر ينسخ القياس المتقدم، لأن القياس من حيث هو يجب أن يكون مبنيا على وصف قضت المصلحة بمراعاته فى وقت، فيقاس على أصل، ثم بمضى الزمان وتغير الأحوال يمكن أن تتغير المصلحة فى ذلك الأمر فتقتضى بالقياس على أصل آخر ، فيكون القياس الأخير ناسخا للقياس الأول باعتبار المصلحة .

وعليه فالقياس يجوز أن ينسخ قياسا آخر، وان كانت المسألة ترجع من جهة أخرى الى تعارض الأقيسة، فيصار فيها الى الترجيح، ولذلك اشترط بعض الأصوليين فى نسخ القياس بقياس آخر أن يكون الناسخ أرجح من المنسوخ وأقوى منه ، أما المساوى والأدون فلا ينسخ غيره لأن المساوى يقتضى الترجيح بدون مرجح والمرجوح يستلزم تقديم المرجوح الأضعف على الراجح الأقوى، وكلاهما ممنوع .

المسألة السابعة، فى النسخ بالمفهوم، ونسخه مع المنطوق أو أحدهما دون الآخر :

اللفظ ان دل على المعنى فى محل النطق يسمى منطوقا، وان دل على المعنى لا فى محل النطق يسمى مفهوما، والمفهوم تارة يكون حكمه موافقا لحكم المنطوق، ويسمى فحوى الخطاب ولحنه، وتارة يكون حكمه مخالفا لحكم المنطوق، ويسمى دليل الخطاب .

النسخ بالمفهوم، أما مفهوم الموافقة ــ وهو لحن الخطاب ــ فقد اتفق الأصوليون على النسخ به، لأنه كالنص فى دلالته على الحكم، كدلالة قوله تعالى: (فلا تقل لهما أف) على تحريم الضرب، فلو كان هناك نص يبيح ضرب الوالدين، لكان هذا المفهوم ناسخا له

وأما مفهوم المخالفة ـ وهو دليل الخطاب ـ فقد اختلفوا في النسخ به، فقيل انه لاينسخ النص، لأن النص أقوى منه في الدلالة على الحكم، قال به ابن السمعاني لضعف مفهوم المخالفة عن مقاومة النص، وقال الشيخ أبو اسحاق الشيرازي: انه يجوز النسخ بمفهوم المخالفة، لأن المخالفة في معنى النطق. وهذا هو الأوجه .

وعليه فالأرجح هو التسوية بين الفحوى والمخالفة في جواز النسخ بهما .

نسخ المنطوق والمفهوم ، أو أحدهما دون الآخر .

أما نسخهما معا فمحل اتفاق بين الأصوليين على جوازه، ولم يخالف في ذلك أحد ممن قالوا بجواز النسخ .

وأما نسخ أحدهما دون الآخر فمحل تفصيل بين الفحوى والمخالفة .

أولا ـ نسخ المنطوق دون الفحوى، أو الفحوى دون أصله المنطوق، قد اختلف الأصوليون في ذلك على أربعة مذاهب:

الأول، يقول أصحابه: انه يجوز نسخ حكم الفحوى دون أصله الذي هو المنطوق ، ويجوز العكس، وهو نسخ حكم المنطوق دون حكم الفحوى، فقوله تعالى: (فلا تقل لهما أف) يدل على تحريم التأفيف بالمنطوق، وعلى تحريم الضرب والشتم بالفحوى، فيجوز نسخ تحريم التأفيف مع بقاء تحريم الضرب، كما يجوز العكس، وهو نسخ تحريم الضرب مع بقاء تحريم التأفيف.

واحتجوا لجواز نسخ أحدهما دون الآخر بأن الفحوى وأصله مدلولان متغايران، لأن دلالة اللفظ على تحريم التأفيف وقعت بصريح اللفظ ودلالة الوضع، أما دلالته على تحريم الضرب فقد وقعت بالفحوى ودلالة الالتزام، فهما دلالتان مختلفتان، لذا لا يلزم من نسخ حكم احداهما نسخ حكم الأخرى .

الثاني، يرى أصحابه المنع مطلقا، فلا يجوز نسخ حكم المنطوق دون أن يرتفع معه حكم الفحوى، كما لايجوز نسخ حكم الفحوى بدون نسخ حكم الأصل، ففي المثال المتقدم مهما نسخ تحريم التأفيف الا وينسخ معه تحريم الضرب، وكذا اذا نسخ حكم الضرب المستفاد من الفحوى وجب أن ينسخ معه حكم التأفيف .

واستدلوا لذلك بأن المنطوق والفحوى مدلولان متلازمان، فلا يمكن أن يفترقا وجودا ولا عدما، لأن الفحوى لازم لأصله وتابع له في حكمه.

فمن جهة أن الفحوى لازم للمنطوق والمنطوق ملزوم للفحوى لايجوز نسخ حكم الفحوى الذي هو اللازم مع بقاء حكم المنطوق الذي هو الملزوم، لما تقرر من أن انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم، فطلوع الشمس مثلا يلزمه وجود الضوء، فلو انتفى هذا اللازم وهو الضوء لزم منه انتفاء الملزوم، وهو طلوع الشمس، لهذا يستحيل أن ينسخ حكم اللازم وهو الفحوى مع بقاء حكم المنطوق وهو الملزوم، هذا دليل المنع من حيث التلازم ،

وأيضا فان الحكمة المرادة من تحريم التأفيف الذي هو أخف أنواع الايذاء انما هي تعظيم الوالدين واحاطتهما بسياج من الاحترام والتقدير والرحمة، فلو نسخ تحريم ضربهما المستفاد من الفحوى بأن أبيح ضربهما لكان ذلك مناقضا لما اقتضاه تحريم التأفيف من وجوب تعظيمهما واحترامهما .

ومن جهة أن الفحوى تابع للمنطوق في الحكم والمنطوق متبوع فلا يجوز أن ينسخ حكم المنطوق المتبوع مع بقاء حكم الفحوى التابع، فتحريم ضرب الوالدين في الآية تابع لتحريم

التأفيف، فلو نسخ حكم التأفيف الذى هو أصل لتحريم الضرب مع بقاء حكم الضرب، لفقد التابع متبوعه والفرع أصله، وذلك مؤدحتما الى التناقص، اذ يصير الشىء الواحد تابعا لاتابعا وفرعا لا فرعا، وذلك تهافت باطل .

المذهب الثالث، يرى أصحابه أن المنطوق الذى هو الأصل يجوز نسخ حكمه مع بقاء حكم الفرع، أما نسخ الفرع مع بقاء الأصل فلا يجوز .

واستدلوا لذلك بالقاعدة المقررة، وهى أن ارتفاع الملزوم لايوجب ارتفاع اللازم فيما إذا كان اللازم أعم، فعدم وجود الشمس مثلا، لايلزم منه عدم وجود الضوء، لأن الضوء كما يوجد مع الشمس يوجد مع غيرها كالسراج .

أما وجه امتناع الثانى ـ وهو نسخ حكم الفحوى مع بقاء حكم المنطوق ـ فمن جهة أن الأصل وهو التأفيف فى المثال ملزوم، والفرع وهو الضرب لازم ، ومحال أن يرتفع اللازم مع بقاء الملزوم، لما تقرر من أن انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم، أما انتفاء الملزوم فلا يقتضى انتفاء اللازم .

لهذا جاز على هذا القول أن ينسخ حكم الملزوم بدون حكم لازمه من غير عكس، فلا يجوز نسخ اللازم وحده بدون نسخ ملزومه .

المذهب الرابع عكس الثالث، اذ يرى أصحابه أن المنطوق الذى هو اصل للفحوى لايجوز نسخه مع بقاء حكم الفحوى، أما الفحوى فيجوز نسخه وحده بدون نسخ أصله وهو المنطوق .

واستدلوا لذلك بأن المنطوق أصل ومتبوع، والفحوى فرع وتابع ، فلو نسخ حكم الأصل وحده لبقى الفرع بدون أصل يبنى عليه والتابع بدون متبوع، وأما نسخ الفرع من غير نسخ حكم الأصل فانما أجازه أصحاب هذا المذهب لأن ارتفاع حكم الفرع مع بقاء حكم الأصل لايلزم عليه محذور، فهم يرون أن نسخ حكم الأصل يستلزم نسخ حكم الفرع، بيد أن نسخ حكم الفرع لايقتضى نسخ حكم الأصل .

هذه أربعة مذاهب فى نسخ حكم المنطوق أو الفحوى .

فالمذهب الأول، يجيز نسخ المنطوق دون الفحوى ويجيز العكس، وهو نسخ الفحوى دون المنطوق ، وقد صححه ابن السبكى، وهو مبنى على أن المنطوق والفحوى مفهومان متغايران، ومدلولان مختلفان ولا ترابط بينهما، فيجوز نسخ أحدهما دون الآخر .

والمذهب الثانى، مقابل للأول، اذ يمنع بتاتا نسخ أحدهما دون الآخر، وقال به الأكثر من الأصوليين، وهو مبنى على استلزام نسخ كل منهما لنسخ الآخر ، اما من حيث اللازمية والملزومية ، وأما من حيث التابعية والمتبوعية .

والمذهب الثالث الذى يمنع نسخ الفحوى دون المنطـوق ، ويجيز نسخ المنطوق دون الفحوى ، قال به أبو الحسين البصرى واختاره ابن الحاجب، وهو مبنى على اعتبار اللازمية والملزومية، دون التابعية والمتبوعية .

والمذهب الرابع الذى يمنع نسخ حكم الأصل مع بقاء حكم الفرع ، ويجيز نسخ حكم الفرع مع بقاء حكم الأصل مبنى على اعتبار التابعية والمتبوعية، دون اللازمية والملزومية .

فالمذهبان: الثالث والرابع، اعتبر كل منهما فى المنطوق والفحوى غير ما اعتبره الآخر، ولو نظر كل منهما الى ما نظر اليه الآخر لما اختلفا .

ومن هذا التفصيل والتحرير يتبين أن التحقيق من هذا الخلاف هـو ما ذهب اليه الأكثرون من امتناع نسخ حكم أحدهما دون نسخ حكم الآخر، لما بينهما من الارتباط وجودا

وعدما، واستلزام كل منهما للآخر، اما من حيث اللازمية والملزومية، واما من حيث التابعية والمتبوعية، في حين أنهما لايمكن اهدارهما معا أو اهدار أحداهما دون الأخرى فيتعين الاعتماد على ما قاله الجمهور .

ثانيا ــ نسخ المنطوق دون المخالفة أو العكس بأن تنسخ المخالفة دون المنطوق .

أما نسخ المنطوق فانه يستلزم نسخ المخالفة، فلا يجوز نسخ حكم المنطوق بدون نسخ حكم مفهوم المخالفة لأن المنطوق أصل و متبوع والمخالفة فرع وتابع ، ورفع الأصل المتبوع يوجب رفع حكم الفرع التابع ، فلو فرض نسخ وجوب الزكاة في الغنم السائمة المستفاد من قوله صلى الله عليه وسلم: في الغنم السائمة زكاة ، لارتفع أيضا نفي وجوبها في المعلوفة المستفاد من طريق مفهوم المخالفة .

وأما نسخ المخالفة فانه لا يستلزم نسخ أصله وهو المنطوق، فيجوز نسخ حكم مفهوم المخالفة بدون نسخ حكم أصله وهو المنطوق ، وانما جاز ذلك لأن المخالفة فرع تابع للمنطوق، ولا محذور في الغاء الفرع ورفع التابع مع بقاء أصله، فقوله صلى الله عليه وسلم: انما الماء من الماء. يدل بمنطوقه على أنه لا يجب الغسل الا بالانزال وخروج الماء ، ويدل بمفهومه المخالف على أنه اذا لم يقع انزال فلا يجب الغسل، ثم نسخ هذا المفهوم بحديث آخر، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: اذا جلس بين شعبها الأربع، ثم جهدها، فقد وجب الغسل .

وعلى هذا فيجوز نسخ المخالفة دون أصلها بخلاف العكس ــ وهو نسخ المنطوق دون المخالفة ــ فلا يجوز .

المسألة الثامنة في ورود نص متأخر على مدلول نص متقدم بزيادة أو نقص .

اذا ورد نص متأخر على نص متقدم وكان النص المتأخر يقضي تشريعه بزيادة أو نقص عن ما دل عليه النص السابق، فلا يخلو الأمر من أن يكون مدلول النص المتأخر مستقلا عن مدلول النص السابق ومنفصلا عنه فيما يقضي بتشريعهمن الأحكام. أو يكون النص اللاحق يرتبطمدلوله بمدلول النص المتقدم ويتصل به من حيث الزيادة عليه أو النقص منه، فالزيادة أو النقص اما أن يكونا مستقلين ومنفصلين عن غيرهما، واما أن يكونا مرتبطين ومتصلين بما تقدمهما من الأحكام، بحيث يكون للزيادة أو النقص تأثير بالتغيير في مدلول النص السابق.

أولا ــ ما يستقل من الزيادة أو النقص: الزيادة أو النقص اذا كانا مستقلين عن غيرهما من الأحكام المشروعة ولا علاقة لهما بها، فقد أجمع الأصوليون على أن الزيادة أو النقص لا يعتبران ناسخين لما تقدمهما من الأحكام ، اذ من شرط النسخ المنافاة بين الناسخ والمنسوخ ، وحيث ان الزيادة أو النقص وردا مستقلين ولا علاقة لهما بالأحكام الأخرى السابقة فلا يعد ورود أحدهما ناسخا، سواء كانت الزيادة أو النقص من غير جنس المزيد عليه، أو من جنسه ،

مثال الزيادة من غير جنس المزيد عليه تشريع عبادة الحج أو الزكاة ، زيادة على العبادات الأخرى من صلاة وصيام وغيرهما، ومن جنسه زيادة صيام أو صلاة على الصيام المفروض وعلى الصلوات الخمس، فالزيادة المستقلة سواء كانت من غير جنس المزيد عليه أو من جنسه لا تعتبر ناسخة لبقية العبادات لعدم المنافاة بينهما ، اذ من شرط النسخ التنافي بين الناسخ والمنسوخ .

الا أن الحنفية خالفوا في زيادة صلاة منهم على أن زيادة صلاة سادسة على الصلوات الخمس يرتفع بها حكم الوسطى لان زيادة صلاة سادسة تزيل الوسط حيث تجعل ما كان

وسطا غير وسط، لأن الخمس اثنتان واثنتان وواسطة، بخلاف الست فهي ثلاث ثلاث ولا واسطة بينهما، فيلزم منه نسخ الحكم المتعلق بالوسطى المقتضى للمحافظة عليها الوارد في قوله تعالى: (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى)

ورد عليهم بأن كون الصلاة وسطى ليس بحكم شرعي، بل هو أمر حقيقي واقعي، فرفع توسطها لايعتبر نسخا لأن المنسوخ يجب أن يكون حكما شرعيا.

ومثال النقص أن يرد نص برفع الزكاة مثلا فهذا لا علاقة له بالصلاة والصيام والحج وغيرها من أنواع العبادات، فيكون ناسخا للزكاة وحدها، ولكن فيما يرجع الى غيرها من أنواع العبادات لايؤثر النقص فيها تبديلا ولا تغييرا، لاستقلالها بنفسها، فلا يكون ناسخا بالنسبة الى غير الزكاة من أنواع العبادات.

ثانيا ـ ما لايستقل من الزيادة أو النقص: النص الوارد على مدلول النص المتقدم اذا كان متعلقا به ومقتضيا لتغييره بزيادة أو نقص قد جرى الخلاف بين الأصوليين في زيادة شيء من ذلك أو نقصه، فذهب جماعة منهم الى أن الزيادة أو النقص من مدلول النص السابق لا يعتبران ناسخين مطلقا، وذهبت جماعة أخرى الى أن كل زيادة أو نقص يعتبران ناسخين مطلقا، وذهب بعضهم الى التفصيل في المسائل الفرعية التي اختلفت فيها آراؤهم.

فالزيادة كما في زيادة التغريب على الجلد الثابتة بحديث الصحيحين: البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام. وكزيادة الشاهد واليمين على الرجلين والرجل والمرأتين الثابتة بحديث مسلم وأبي داود: أنه صلى الله عليه وسلم قضى بالشاهد واليمين، وكلا الحديثين خبر آحاد.

والنقص، كما في اثبات التحريم في الرضاع بخمس رضعات مع اطلاق القرآن في قوله تعالى: (وأخواتكم من الرضاعة) وكالطواف فانه قيد بالطهارة في حديث: الطواف بالبيت صلاة. مع اطلاق القرآن في قوله تعالى: (وليطوفوا بالبيت العتيق) فالرضاع في نص القرآن يشمل ما كان بخمس رضعات وبدونها، الا أن خبر الآحاد أخرج منه ما اذا كان بدون خمس رضعات، والطواف في نص القرآن عام يشمل ما كان بطهارة وبدونها، فأخرج منه خبر الآحاد ما كان منه بغير طهارة، وذلك نقص من مدلول نص القرآن بخبر الآحاد.

التغيير ياتي على نوعين: يتضح مما تقدم أن تغيير مدلول النص ياتي على نوعين: تغيير بالزيادة على مدلول النص، وتغيير بالنقص منه،

النوع الأول، التغيير بالزيادة: ان الزيادة التي يرد بها النص المتأخر على النص المتقدم اما أن تكون باضافة جزء الى مدلوله، واما ان تكون باضافة بعض الأفراد الى مدلوله مما يقضي بتبديله وتغييره.

فزيادة الجزء كأن يرد نص من الشارع بزيادة ركعة أو ركوع أو سجود في صلاة من الصلوات، أو بزيادة التغريب على حد الزنى، أو زيادة عشرين جلدة على الثمانين في حد القذف.

وزيادة بعض الأفراد على مدلول النص السابق تاتي على صورتين:

الصورة الأولى، أن يرد نص بوجوب خصلة كالاطعام مثلا، ثم يرد نص بالتخيير بين الاطعام والصيام، فقد وقعت زيادة الصيام على النص السابق، ثم يرد نص أيضا بالتخيير بين خصال الاطعام والصيام والعتق، فقد جاء النص الأخير بزيادة العتق على النص السابق وأيضا فقد خير الشارع في اقامة الحجة بين رجلين، ورجل وامرأتين، ثم ورد أنه صلى الله عليه وسلم قضى بالشاهد واليمين، فقد كان التخيير أولا بين أمرين، ثم زاد الحديث أمرا ثالثا فيكون التخيير قد وقع بين ثلاثة أمور.

الصورة الثانية: أن يرد نص برفع مفهوم المخالفة، لقيد من صفة أوشرط في النص السابق، فقد روى أنه صلى الله عليه وسلم، قال: في الغنم السائمة زكاة. وكذا لو قال: تجب الزكاة في الغنم ان كانت سائمة. فقيد السوم في الحديث، وشرطه في المثال بعده يقضيان طبقا لدلالة مفهوم المخالفة بأن لازكاة في المعلوفة، فلو قال الشارع بعد ذلك: في الغنم زكاة وأطلق من غير قيد ولا شرط، لكان هذا النص الأخير رافعا لمفهوم المخالفة، لأنه يوجب الزكاة في المعلوفة كالسائمة، وكذا لو قال الشارع: اعتق رقبة مومنة، أو اعتق رقبة ان كانت مومنة، فان مفهوم الصفة والشرط يقضي بعدم قبول عتق الرقبة الكافرة بمقتضى مفهوم المخالفة، فلو جاء نص بعد ذلك بالاطلاق في الرقبة، كأن يقول الشارع: اعتق رقبة، فانه يكون شاملا للرقبة المومنة والكافرة فتكون الكافرة زائدة في النص الأخير على النص السابق الذي يمنع بمفهومه المخالف من قبول عتقها، وبزيادتها يرتفع مفهو م المخالفة، وذلك هو النسخ .

وضابط الزيادة على النص السابق بمقتضى قيد الصفة أو الشرط أن النص المتقدم اذا كان حكمه مقيدا بصفة أو شرط فان الأفراد التي لايتوفر فيها القيد تكون خارجة عن مدلوله بمقتضى مفهوم المخالفة، ثم اذا ورد النص المتأخر وكان خاليا عن ذلك القيد، فانه يكون شاملا للأفراد التي خرجت عن النص المتقدم، وبذلك يتحقق أن النص المتأخر نظرا لاطلاقه وشموله قد أتى بالزيادة الرافعة لمفهوم المخالفة الذي اقتضاه النص السابق .

ثم ان زيادة الجزء أو الفرد على النص السابق قد جرى في اعتبارها ناسخة أو غير ناسخة الخلاف بين الأصوليين على أقوال :

1 ـ للمالكية والشافعية والحنابلة وجماعة من المعتزلة، كالجبائي وأبي هاشم قالوا: ان الزيادة على مدلول النص السابق ليست نسخا مطلقا، اذ لم يرتفع بها حكم شرعي سابق، وانما ارتفع بها حكم البراءة الأصلية، وذلك لايعد نسخا، لأن النسخ من شرطه أن يكون كل من الناسخ والمنسوخ حكما شرعيا، وبنوا على هذا صحة ثبوت الزيادة على النص السابق بخبر الآحاد .

2 ـ للحنفية ، قالوا: ان الزيادة على مدلول النص السابق تعتبر نسخا مطلقا واستدلوا لذلك، بأن، الزيادة على النص السابق رافعة للحكم الشرعي، وبنوا على ذلك انكار الزيادة بخبر الآحاد .

3 ـ يرى أصحابه أن الزيادة ان أفادت نفي مفهوم المخالفة سواء كان مفهوم الصفة أو الشرط فانها تعتبر ناسخة، كأن يقول الشارع: في الغنم السائمة زكاة أو تجب الزكاة في الغنم ان كانت سائمة، فمفهوم القيد بالسوم في المثال الأول، والشرط في المثال الثاني يدل على نفي وجوب الزكاة في المعلوفة، فاذا ورد نص بعد ذلك يقضي بوجوب الزكاة في المعلوفة، كما اذا قال الشارع: تجب الزكاة في الغنم مطلقا فهذا يشمل المعلوفة والسائمة، فيكون منافيا لمفهوم المخالفة، وكذا اذا قال: تجب الزكاة في المعلوفة، فكلا النصين ينافي مفهوم المخالفة، فيكون ناسخا له .

أما الزيادة التي لاتنافي مفهوم المخالفة فلا تعتبر نسخا لأنها لم ترفع حكما شرعيا ، ويدخل في هذا زيادة ركعة أو ركوع أو سجود في الصلاة مما لايجوز أن ينفصل عن المزيد عليه، لأنه يصير متصلا به اتصال اتحاد بحيث لايجوز أن يفعل الجزء الأول وحده كما كان يفعل من ذي قبل، لأنه لايجوز افراده عن الزيادة، ويدخل في ذلك أيضا زيادة يجوز افرادها عن المزيد عليه كزيادة التغريب في حد الزنى وزيادة عشرين جلدة على الثمانين في حد القذف ، ويدخل في ذلك زيادة لا تعتبر جزءا من المزيد عليه بل شرطا فيه كزيادة شرط الطهارة في الطواف .

4 ـ للقاضي عبد الجبار، وهو يرى أن الزيادة ان اتصلت بالمزيد عليه اتصال اتحاد، ولايجوز انفكاكه عنها حتى لو فعل وحده بدون الزيادة كما كان يفعل من ذى قبل لبطل ووجب استئنافه، فهذه الزيادة تكون ناسخة لحكم المزيد عليه لشدة التغيير الذي أحدثته عليه الزيادة حيث أخرجته عن حالته الاولى، وذلك كزيادة ركعة في صلاة الصبح مثلا، فالركعة الثالثة تصير جزءا من مجموع الصلاة، فبعد الزيادة لو فعلت الركعتان وحدهما لبطلت الصلاة من أصلها ووجب استئنافها، ولا يجوز الحاق الركعة الثالثة بهما، وكذا تكون الزيادة نسخا أيضا فيما اذا وقع التخيير بين خصلتين، كأن يقول الشارع : صم، أو اعتق، ثم يرد نص بزيادة الاطعام فيخير بين ثلاثة: الصيام والعتق والاطعام، فان زيادة الثالث تكون ناسخة للنص الأول الذى يحصر التخيير في الصوم والعتق ويحرم الخروج عنهما .

في هاتين الحالتين تكون الزيادة ناسخة، أما في غيرهما فلا تكون ناسخة، وذلك كزيادة التغريب في حد الزنى، وزيادة عشرين جلدة على الثمانين في حد القذف، وكزيادة شرط منفصل كالطهارة في شرط الصلاة أو الطواف .

5 ـ للامام الغزالي، اذ يرى أن الزيادة أن غيرت المزيد عليه واتصلت به اتصال اتحاد بحيث لايجوز الفصل بينهما حتى لو فعل المزيد عليه وحده، لوجب استئنافه وفعله متصلا مع الزيادة، فان هذه الزيادة تعتبر ناسخة لحكم المزيد عليه، كزيادة ركعتين في صلاة الصبح وان كانت الزيادة لاتتصل بالمزيد عليه اتصال اتحاد بحيث لايمتنع فعلهما منفردين بأن يفعل المزيد عليه وحده ثم تضم اليه الزيادة، فلا تكون الزيادة نسخا، ويدخل في ذلك زيادة التغريب في حد الزنى، وزيادة عشرين جلدة على الثمانين في حد القذف .

6 ـ لأبي الحسين البصري، اذ يرى أن الزيادة ان كانت رافعة للحكم الشرعي الثابت بدليل شرعي تكون ناسخة مطلقا، سواء كان ذلك الحكم ثابتا بالمنطوق أو المفهوم، أما ان رفعت الزيادة حكم البراءة الأصلية ـ وهو حكم عقلي ـ فلا تكون ناسخة كزيادة التغريب في حد الزنى وعشرين جلدة في حد القذف، فان التغريب كان معدوما، وكذا العشرون جلدة الزائدة على الثمانين كانت معدومة، وعدمها هو البراءة الأصلية، ورفعها بايجاب الزيادتين المذكورتين لايعتبر نسخا .

هذه هي الأقوال التي وردت في موضوع الزيادة على النص السابق على ما في بعضها من شدة التقارب، كالقول الرابع والخامس،

فمن قالوا: انها غير ناسخة مطلقا، يرون أن النص المتأخر لم يغير حكم النص المتقدم لأن حكمه لم يرتفع بل بقى مستمرا، اذ لم يرفع الا البراءة الأصلية ورفعها لايعد نسخا، سواء كانت الزيادة جزءا أو فردا، وسواء اتصل الجزء المزيد بالمزيد عليه اتصال اتحاد بحيث لا يجوز فصلهما أو زيادة لاتمنع من انفصالهما .

والذين قالوا : ان الزيادة على النص السابق ناسخة مطلقا يرون أن المجموع من المزيد والمزيد عليه قد استؤنف تشريعهما، فزيادة ركعة في صلاة الصبح مثلا، وزيادة عشرين جلدة على الثمانين يعتبر المجموع من المزيد والمزيد عليه هو الواجب، حيث استؤنف ايجاب المجموع، فقد تغير الحكم الأول لأن حكم المجموع غير حكم الجزء ، وأيضا فبالزيادة قد ارتفع اجزاء الجزء الأول، وارتفع تحريم الزيادة عليه، الى غير ذلك مما يعتبر ابطالا للنص السابق ، وعلى هذا بنى الحنفية منعهم للزيادة بخبر الآحاد لأنهم يعتبرون النص الوارد بالزيادة ناسخا للنص السابق، وهم لا يجيزون النسخ بخبر الآحاد .

وأيضا نظرا الى أن الحنفية لايقولون بدليل الخطاب الذى هو مفهوم المخالفة فان النص الوارد بما ينافيه لايعتبرونه ناسخا، فهم موافقون في ذلك لمن لايعتبرون الزيادة نسخا لأن الزيادة في ذلك لم ترفع حكما شرعيا، وانما رفعت البراءة الأصلية، ورفعها لايعتبر نسخا .

أما الأقوال التى وردت بالتفصيل فان مبناها على اختلاف الاعتبارات فى الفروع التى بينوها وشرحوها، حيث اعتمد بعضهم تفصيلا خاصا فى تلك الفروع، فاعتبر الزيادة رافعة للحكم الشرعى فى بعض الفروع، فكانت نسخا ، واعتبرها فى البعض الآخر رافعة للبراءة الأصلية فلم تكن نسخا، واعتمد البعض الآخر منهم تفصيلا آخر مغايرا، وهكذا تباينت أقوالهم واختلفت مذاهبهم فى هذه المسألة بناء على اختلاف الاعتبارات .

النوع الثانى، التغيير بالنقص: ان ورود النص المتأخر على النص المتقدم بالنقص من مدلوله، قد يكون بنقص سنة أو جزء أو شرط .

ان ورود النص بنقص نفس السنة أو الجزء أو الشرط لاخلاف بين الأصوليين فى أن ذلك يعتبر نسخا للسنة والجزء والشرط، وكذا لاخلاف بينهم فى أن نسخ السنة لايشمل العبادة التى تتعلق بها السنة كستر الرأس فى الصلاة، والوقوف على يمين الامام، فنسخ السنة لايعتبر نسخا لأصل العبادة، بل هو نسخ لنفس السنة وحدها .

أما نسخ الجزء أو الشرط فقد وقع الخلاف بينهم فى شمول النسخ لبقية أجزاء المشروع وللمشروط، فالجزء كركعتين من صلاة الظهر مثلا، والشرط كالطهارة واستقبال القبلة للصلاة، فلو ورد نص برفع جزء من الصلاة، أو برفع شرطها، فنقص الجزء أو الشرط نسخ لهما باتفاق، وانما الخلاف بينهم فى اعتبار ذلك نسخا لأصل العبادة، وهى الصلاة مثلا بنسخ جزئها أو شرطها على أقوال :

1 ـ للشافعية والكرخى وأبى الحسين البصرى، قالوا: ان نقص الجزء كالركعة من الصلاة أو الشرط كالطهارة لها ليس بنسخ للأصل المشروع عبادة أو غيرها، والنسخ انما هو للجزء أو الشرط المرفوع وحده .

واحتجوا لذلك بأن الجزء الباقى، وكذا المشروط لايزال حكمهما ثابتا بمقتضى النص الأول، اذ لو ارتفع الأصل لافتقر الباقى فى حكمه ومشروعيته الى دليل آخر، وذلك باطل بالاجماع .

2 ـ لبعض الأصوليين، يقول: ان نقص الجزء أو الشرط ناسخ لمجموع الأصل المشروع عبادة أو غيرها، والى هذا المذهب يميل الامام الغزالى .

واستدل أصحابه لذلك بأن حكم الجزء غير حكم الكل، فنقص ركعتين أو ركوع من صلاة يعتبر نسخا لأصل العبادة، لأن حقيقة النسخ هى الرفع والتبديل وقد حصل ذلك، وأيضا فان الركعات الأربع كان حكمها الوجوب، وقد نسخ وجوبها واستبدل بوجوب ركعتين وهما عبادة أخرى لأنها بعض الأربع، وفيما يرجع الى نقص الشرط قالوا: ان حكم المشروط بدون شرطه غير حكمه مع توفر شرطه، فالصلاة بدون طهارة غيرها مع الطهارة .

ورد هذا المذهب بما وقع عليه الاجماع من أن الجزء الباقى من أصل المشروع، وكذا المشروط لايزال حكمهما ثابتا بمقتضى النص الأول من غير افتقار الى دليل آخر يقضى بطلبهما وتجديد حكمهما، اذ لو ارتفع حكم الأصل لافتقر الى دليل آخر، مع أن ذلك باطل اجماعا .

3 ـ للقاضى عبد الجبار، فقد ذهب الى التفصيل بين نقص الجزء ونقص الشرط .

أما نقص الجزء فقد قال فيه: انه يعتبر نسخا للمشروع من أصله، بمعنى أنه رفع لمجموعه .

2 ـ اجماع الأمة على أن هذا النص متأخر، وذاك متقدم .

3 ـ أن يقول الراوى: هذا النص متأخر، وذاك متقدم فى الورود .

4 ـ أن يذكر الراوى تاريخ النصين، كأن يقول: سمعت كذا فى سنة خمس وسمعت كذا فى سنة تسع. أو سمعت كذا عام غزوة بدر، وسمعت كذا عام غزوة أحد. أو سمعت قبل الهجرة كذا وبعد الهجرة كذا. فاذا ذكر الراوى السنة أو الغزوة أو الهجرة، فذاك مما يعلم منه تاريخ المتقدم والمتأخر من النصين، اذ السنو ن معلومة، والغزوات سنواتها معلومة أيضا، وكذا الهجرة، وبذلك يعلم النص المتأخر من المتقدم.

وحاصله أن الناسخ يعرف اما بالتنصيص على كونه ناسخا، ولا يكون الا من طريق الشارع أو الاجماع، واما بالتاريخ، ويكون من الشارع والاجماع والراوى على ما تقدم .

بعض طرق غير معتمدة فى معرفة الناسخ من المنسوخ :

هناك بعض طرق، لايصح الاعتماد عليها فى اثبات معرفة الناسخ من المنسوخ، منها:

1 ـ أن يقول الصحابى : كان الحكم كذا ثم نسخ، أو هذا منسوخ وذاك ناسخ. فلا يعتمد عليه فى ذلك، لأنه قد يكون عن اجتهاد، ولا يلزم غيره أن يتبعه فى اجتهاده، اذ لايجب على المجتهد أن يتبع مجتهدا آخر، بخلاف قوله: هذا متأخر، وذاك متقدم، فلا اجتهاد فيه.

2 ـ اثبات احدى الآيتين فى المصحف بعد الأخرى، لأن ترتيب الآيات فى المصحف لا يدل على ترتيبها فى النزول، اذ ربما قدم فيه المتأخر وأخر المتقدم كما فى آيتى عدة الوفاة.

3 ـ تأخر اسلام الراوى، فلا يدل على أن مرويه متأخر عما رواه متقدم الاسلام، اذ قد يكون رواه عن متقدم الاسلام، فلا دلالة فيه على تأخر روايته .

4 ـ صغر الراوى ، لا دلالة فيه أيضا على أن مرويه متأخر عما رواه كبير السن، اذ قد يكون رواه عن من تقدمه فى السن، وعلى فرض أن يكون رواه مباشرة عن الرسول فيجوز أن تكون رواية متقدم السن متأخرة عن رواية صغير السن، بل يجوز أن ينقل الكبير عن الصغير.

5 ـ أن يكون حكم أحد النصين على وفق العقل والبراءة الأصلية، فلا يدل النص الموافق للبراءة الأصلية على تقدمه على النص المقتضى للتكليف والانتقال من البراءة الأصلية، وهذا كقوله صلى الله عليه وسلم: لاوضوء مما مسته النار، فهذا الحديث جاء موافقا للبراءة الأصلية، ولكن لايلزم أن يكون متقدما على النص الوارد بايجاب الوضوء مما مسته النار، لأنه يجوز أن يكون الشارع أوجب الوضوء مما مسته النار ثم نسخه. وعليه فالموافق للبراءة الأصلية ليس أولى بالتقدم من المخالف لها، بل هما فى ذلك مستويان، لذا لاتكون البراءة الأصلية دليلا على أن النص الموافق لها متقدم فى الورود على النص المخالف لها .

تغيير الاحكام بالاجتهاد :

لقد علم من موارد الشرع الاسلامى و تصرفاته أن الشريعة الاسلامية انما جاءت لسعادة الانسان ودفع الحرج والضيق عنه فى الحياة الدنيا الفانية وفى دار البقاء الأبدية، وهذا هو المنهاج الذى جرت عليه الشريعة الغراء فى جلب المنافع والمصالح للعباد ودفع المضار

والمفاسد عنهم، وذلك ما يعبر عنه الأصوليون بمقاصد الشريعة ، وعلم أيضا أن الشريعة الاسلامية شريعة الهية صرفة، ومصادرها الشرعية جمعها علماء الأصول في الأدلة الشرعية التي تقدم تفصيلها في هذا المنبع، كما علم أن بعض الأحكام التي تنبني على تلك المصادر قد ترتفع أو تتغير بالنسخ اعتبارا لجلب المصالح ودفع المفاسد، ومرجع هذا الى المصالح المرسلة التي تقدم الكلام عليها في موضعها من هذا المنبع لملاءمتها لمقاصد الشرع بحيث لا تنافي أصلا من أصوله ولا دليلا من دلائله، فهي لاتخرج عن نطاق أصول التشريع وأدلته، هذا كله مما لاجدال فيه .

غير أن مسألة تغير الأحكام الشرعية تستدعى كثيرا من التفصيل ومزيدا من العناية والاهتمام، وتتوقف على رأى الفقهاء المسلمين في مبدأ تغييرها طبقا للقواعد المقررة عند الأصوليين وأساليبهم الخاصة في دراسة الأدلة الشرعية، فقد تعرض لهذا الموضوع كثير من الفقهاء والعلماء المسلمين: منهم العز بن عبد السلام الشافعي وابن القيم الجوزية الحنبلي وأبو اسحاق الشاطبي المالكي وغيرهم ممن كتبوا في مقاصد الشريعة الاسلامية وفي المصالح المرسلة والأسباب التي بنيت عليها فقسموا أحكامها الى عبادات ومعاملات .

أما العبادات فانها تبحث في مسائل التعبد التي لاتعرف الا من الشارع، لأن عامة التعبدات لا يعقل لها معنى ولا علة على التفصيل ، كالوضوء والصلاة والصيام والحج في زمان مخصوص دون غيره، ونحو ذلك، فقد وضعت على التحكم المحض المنافي للمناسبات التفصيلية فلا دخل فيها للآراء والعقول ولا للمصالح المرسلة .

وأما المعاملات فانها تبحث في مصالح العباد وجلب النفع لهم ودفع الضر عنهم .

وفي كل من القسمين قال ابن عبد السلام: التكاليف كلها راجعة الى مصالح العباد في دنياهم وأخراهم، والله غني عن عبادة الكل ولا تنفعه طاعة الطاعين، ولاتضره معصية العاصين.

وحيث ان أحكام المعاملات مبنية على جلب المنافع للعباد ودرء المفاسد عنهم، تحقيقا لمقاصد الشريعة، كانت المنافع مباحة والمفاسد محرمة، وبهذا قال معظم الفقهاء. قال ابن القيم: ان الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها، ومصالح كلها وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت من العدل الى الجور، وعن الرحمة الى ضدها، وعن المصلحة الى المفسدة، وعن الحكمة الى العبث فلست من الشريعة وان ادخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله صلى الله عليه وسلم أتم دلالة وأصدقها، الى أن قال: فالشريعة التي بعث الله بها رسوله هي عمود العالم، وقطب الفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة .

الأصل في تغير الأحكام: قال ابن خلدون: ان أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لاتدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، انما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال الى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، كذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول ، سنة الله التي قد خلت في عباده .

وهذه الظاهرة الاجتماعية تقتضي تبدل مصالح الناس بتبدل مظاهر البيئة الاجتماعية، وذلك يستلزم تبدل الأحكام الشرعية، وبناء على ذلك قد أثبت ابن القيم تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد، وهذا شيء واضح غير أنه قد وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة ما لاسبيل الى التكليف به ، لما علم من أن الشريعة الباهرة الحكيمة لا تأتي به .

وهذه الحقيقة التى أوضحها اليوم مونتسكو وغيره من علماء الاجتماع قد سبقهم اليها ابن القيم وابن خلدون وغيرهما من علماء الاسلام منذ القرن الرابع عشر الميلادى «الثانى للهجرة» فسبقوا علماء الغرب الى ذلك بما لايقل عن أربعة قرون، وقد بنيت هذه القاعدة على رعاية جلب المصالح ودفع المفاسد فى التشريع من حيث اعتبار ذلك علة فى الحكم، فاذا وجدت العلة وجد الحكم، واذا زالت أو تغيرت زال أو تغير الحكم، وعلى هذا تأسست القاعدة الأصولية التى تقول: ان الحكم الشرعى المبنى على علة يدور مع علته وجودا وعدما. ويقال أيضا ان الحكم الشرعى مبنى على علته، فبانتهائها ينتهى .

بعض أمثلة لتغيير الأحكام واختلاف الاجتهاد .

ان تغير الأحوال والعوائد والنحل وغير ذلك مع رعاية جلب المنافع ودفع المفاسد فى التشريع ذلك ما أدى الى تغير الاجتهاد والاختلاف فى الآراء وهو السبب فى تغيير الفتاوى والأحكام ومن أمثلة ذلك ما يأتى :

1 ـ الامام الشافعى رضى الله عنه ترك مذهبه العراقى القديم واستبدله بمذهبه المصرى الجديد متأثرا فى ذلك بالبيئة والحياة الاجتماعية باختلاف البلدين .

2 ـ الخراج فى أيام أبى يوسف قد نقص عما كان عليه فى أيام عمر بن الخطاب رضى الله عنه بسبب تغير الأمصار والأحوال .

3 ـ قد أفتى الفقهاء الحنفيون فى كثير من المسائل الفقهية بخلاف ما أفتى به من تقدمهم من أيمة مذهبهم بناء على اختلاف الأحوال والأزمنة والعوائد وغيرها، فمن ذلك :

أ ـ كانت للمعلمين فى الصدر الأول من الاسلام عطايا كافية، فلذلك منع أبو حنيفة وصاحباه الاستئجار على تعليم القرآن الكريم ونحوه ولكن لما انقطعت العطايا عن المعلمين أفتى شيوخ المذهب المتأخرون بجواز الاستئجار على ذلك لتغير العرف .

ب ـ تقرر فى المذهب الحنفى أن المنافع لا ضمان فيها ولكن المتأخرين من الحنفية أفتوا بوجوب ضمان المنافع على غاصب عقار اليتيم والوقف، فتغير الحكم لتغير الزمان .

الى غير ذلك من الجزئيات التى تغير فيها الافتاء بسبب تغير الأحوال أو الأزمان أو الأمكنة أو العوائد .

تغيير النصوص :

ان تغيير النصوص أمر ثابت فى التشريع القديم والحديث، ومعمول به مطلقا فى القوانين الوضعية، فهى تتغير بنفس الطريقة التى وضعت بها حيث تعمد السلطة المشرعة الى وضع نصوص جديدة تقيد بها النصوص القديمة أو تخصصها أو تلغيها بالكلية ، والتعديل أو الالغاء للنصوص يجرى به العمل اليوم فى سائر الأمم فتغير نصوصا سابقة بنصوص لاحقة يقضى بها التطور ورعاية الصالح العام .

بعد هذه المقدمة يبقى النظر فى تغيير النصوص الشرعية الاسلامية، وهى منحصرة فى الكتاب والسنة .

قرر الأصوليون أن نصوص الكتاب والسنة يجوز تعديلها وتغييرها بل والغاء مفعولها بالمرة اذا كان ذلك بنصوص أخرى من الشرع الحكيم ، حيث انهم أجازوا تقييد المطلق وتخصيص العام ونسخ الحكم الأول بالمرة اذا كان النص الثانى مصادما للأول، وهذا شىء لاريب فيه بدليل الوقوع ، فتغيير النص بالنص فى الشرع الاسلامى أمر مسلم لا جدال فيه سواء

كانت النصوص التى وقع تغييرها ترجع الى أمور المعاد من عبادة وغيرها أو الى شئون الدنيا من أنكحة ومعاملات وغير ذلك .

ولكن الأمر المهم فى هذه المسألة هو تعديل النصوص الشرعية الصريحة بالاجتهاد اعتبارا لجلب المصالح ودفع المفاسد عن العباد. وحيث ان النصوص الشرعية مقدسة عند جميع المسلمين، ومحترمة لدى كل من آمن بالله وصدق برسالة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، فان التصرف فيها بالتغيير والتبديل أمر من الصعوبة بمكان ويستدعى كثيرا من العناية والدقة ولابد فيه من التفصيل بين الأمور الدينية والشئون الدنيوية .

أولا ــ الأمور الدينية، ان النصوص الشرعية الصريحة المتعلقة بالمعاد من عقائد وعبادات يحرم مطلقا التعرض لها أو التصرف فيها بأى وجه من وجوه التغيير ، لأن الشارع الحكيم شرعها لمصالح عباده التى ترجع الى معادهم، وليس لأى مخلوق أن يتصرف فيها بالزيادة أو النقصان، والتشديد أو التخفيف، فأصول الدين وقواعد التوحيد وكل ما شرعه الله تعالى من أنواع العبادات للخضوع له والتقرب اليه لمحض مصالح العباد هى دائمة أبدية وواجبة على كل مكلف فى جميع الأزمنة والأمكنة والأحوال الى يوم القيامة، فهى ثابتة أبدا وليس لأى مجتهد أو مشرع أن يتعرض لها بأى نوع من أنواع التعديل والتغيير لأنها لا تتبع عادة ولا عرفا ولا يراعى فيها زمان ولا مكان ولا أى حال من الأحوال، بل هى ثابتة فى كل زمان ومكان، وفى جميع الأحوال .

ثانيا ــ الأمور الدنيوية، فقد اتفق جميع العلماء على أن الله تعالى انما شرع الأحكام لمصالح عباده تفضلا منه واحسانا، ولمقاصد اقتضتها حكمة التشريع لتنظيم معاشهم وضبط حياتهم فى مجتمعهم، ولأجل ذلك رتب الشارع تلك الأحكام على علل علمت بالنص عليها أو الايماء اليها ، أو من القرائن الدالة عليها أو غير ذلك .

ومن مراعاة العلل والأوصاف التى تبنى عليها الأحكام نشأ الخلاف بين العلماء فى تغيير النص الشرعى من الكتاب والسنة بالاجتهاد على مذهبين :

المذهب الأول للجمهور من الفقهاء، فقد ذهبوا الى المنع من تغيير تفسير نصوص الكتاب والسنة مطلقا، فحرموا الفتوى بما يخالف النصوص وقالوا: انما تجوز مراعاة اختلاف الأعراف والأزمنة والأمكنة والأحوال للتضييق والتشديد، أو للتيسير والتخفيف فى المسائل التى لا نص فيها. وبهذا المذهب قال الامام أبو حنيفة والشافعية وداود الظاهرى وغيرهم فقد روى عن الأمام الشافعى أنه قال: اذا رويت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا ولم آخذ به فاعلموا أن عقلى قد ذهب، وروى عن ابن حزم الظاهرى أنه أنكر جواز الانتقال عن حكم بغير نص أوجب الانتقال عنه لتبدل حال من أحواله أو لتبدل زمانه أو مكانه، فهذا هو الباطل.

المذهب الثانى، نظر أصحابه الى مقاصد الشارع فى سن الأحكام حيث بناها على أوصاف وعلل معقولة لا تدع مجالا للشك فى أن الغرض من التشريع انما هو رعاية مصلحة المكلفين رفقا بهم واحسانا، وذلك ما تقتضيه حكمة التشريع، ولهذا لم يتردد رجال هذا المذهب أمام النصوص التى وردت فى أزمنة وأحوال وأعراف خاصة طبقا لما اقتضته حكمة التشريع اذ ذاك ، بل عمدوا الى تلك النصوص ففسروها تفسيرا يتناسب مع المصلحة اعتبارا لتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والأعراف، وعملا بنفس حكمة التشريع التى روعيت فيها مصلحة العباد فطبقوا تلك النصوص على أحكام تناسب العلل المتجددة، لتكون بذلك مناسبة لروح التشريع ومحققة لمقاصد الشارع الحكيم .

وعلى ضوء هذا النظر الرشيد جرى بعض الخلفاء والأيمة المجتهدين فأصدروا أحكاما تقضى بجواز تغيير تفسير النصوص بتغير الاجتهاد لتغير العلة أو لاختلاف العرف أو لاقتضاء الضرورة والمصلحة ذلك تحقيقا لتطبيق السياسة الشرعية، وفى طليعة هؤلاء الأعلام :

أولا ـ عمر بن الخطاب: ان الخليفة الثانى الفاروق سيدنا عمر بن الخطاب كان مؤسس الدولة الاسلامية، وكان مشهورا بالعدل والبأس والجراءة ساهرا على حقوق الرعية ومصالحها، وكانت له مزايا في الاسلام سارت مضرب الأمثال، ومواقف خالدة على ممر الدهور والأحقاب، فقويت شوكة الدولة الاسلامية على عهده قوة كبيرة، وكثرت الفتوحات فى سائر الجهات، فحدثت بذلك تقلبات محسوسة وتغيرات ملموسة في العوائد والأعراف، ومن أجل هذا الانقلاب العظيم والتحول الكبير ظهرت حاجات جديدة، و نشأت مصالح لا عهد للفاروق بها من ذى قبل . وأمام هذا الوضع الجديد لم يتوقف الفاروق فى تغيير بعض الأحكام والفتاوى التى كانت جارية على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، أو على عهد الخليفة الأول سيدنا أبى بكر الصديق رضوان الله عليه تحقيقا للسياسة الشرعيـة ومحافظة على مصالح المسلمين، بل مضى فى هذا الأمر بكل ثبات وحزم وصرامة، فأصدر بعض أحكام تقضى بتأويل بعض نصوص الكتاب والسنة وتغيير تفسيرها عما كان الأمر جاريا عليه في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، منها :

1 ـ آية الصدقة، قد نصت هذه الآية على أن المؤلفة قلوبهم يعطى لهم من الزكاة، قال الله تعالى: (انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل) والمؤلفة قلوبهم هم الذين كان النبى صلى الله عليه وسلم يعطيهم من الزكاة ليتألفهم على الاسلام لضعف ايمانهم أو لدفع شرهم أو لعلو منزلتهم فى قومهم أو لغير ذلك .

ومع هذا النص القرآنى الصريح فقد ألغى الفاروق حصة المؤلفة قلوبهم بقوله لهم : هذا شيء كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيكموه ليتألفكم على الاسلام، والآن فقد أعز الله الاسلام وأغنى عنكم، فان ثبتم على الاسلام والا فبيننا وبينكم السيف. وقال: اننا لانعطى على الاسلام شيئا فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر . فالآية جعلت للمؤلفة قلوبهم حظا فى الزكاة قبل أن يتقوى الاسلام وينتشر لتأليفهم على الاسلام ولجلب نفعهم أو لدفع أذاهم، فلما انتشر الاسلام وقويت شوكته بطلت العلة فبطل الحكم أيضا .

فهذا العمل من ابن الخطاب يقضى بالغاء نصى الكتاب والسنة معا، أما الكتاب فظاهر، وأما السنة فلقوله: كان رسول الله يعطيكموه ليتألفكم على الاسلام، وهو أيضا من قبيل السياسة الشرعية، لأنه لما لم تعد هناك فائدة لتأليفهم على الاسلام فان الحكم قد ارتفع وتغير تبعا لتغير الحـال .

2 ـ الطلاق، كان الرجل اذا طلق زوجته ثلاث مرات فى مجلس واحد يعد طلاقه واحدا فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم، وفى أيام أبى بكر الصديق، فكان ذلـك هو السنـــة والشريعة ولكن سيدنا عمر أمر بأن يعد ثلاثا كما لفظ به عند ما رأى الناس قـد استهانوا بهذا الأمر وكثر وقوعه قصدا منه الى زجرهم عن هذه العادة .

3 ـ بيع أمهات الأولاد، وهن الاماء اللواتى استولدهن ساداتهن، وكان بيعهن جائزا على عهد النبى صلى الله عليه وسلم وأبى بكر، ولكن عمر بن الخطاب نهى عن بيعهن وقال: خالطت دماؤنا دماءهـن .

4 ـ السرقة، ان عقوبة السارق هى الحد الشرعي الذى يقضى بقطع يد السارق لقوله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) و للسنة القولية والفعلية الا أن عمر بن الخطاب

أسقط هذه العقوبة عن السارق في زمان المجاعة فخالف نصي الكتاب والسنة اعتبارا للسياسة الشرعية لأن السرقة عام المجاعة انما ترتكب اضطرارا لحفظ النفوس .

5 ـ الزنى، عقاب الزاني غير المحصن وهو الذي لم يسبق له نكاح صحيح هو الجلد بنص القرآن، والتغريب سنة بالسنة الا أن سيدنا عمر رضى الله عنه لما نفى ربيعة بن أمية بن خلف فلحق بالروم، قال: لا أغرب بعدها أحدا. فألغى التغريب وان ثبت بالسنة لمنع التحاق المسلمين بالأعداء

6 ـ التعزير، وهو العقوبة الزجرية التى يفرضها الوالي على الجاني. فقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم: لايجلد فوق عشر جلدات الا في حد من حدود الله تعالى. ومع هذا النص النبوي فقد روى عن عمر بن الخطاب أنه حكم بالجلد مائة سوط على من زور خاتم بيت المال .

7 ـ العاقلة ، كانت العاقلة في زمان النبي صلى الله عليه وسلم هي العشيرة والقبيلة، اذ بها كانت تقع النصرة، لهذا كانت الديةواجبة على القبيلة فتتحملها عن الجاني لما بين أفرادها من التناصر، فلا يؤدي الجاني من الدية الا بمقدار ما يؤديه غيره من أفراد القبيلة، الا أن سيدنا عمر بن الخطاب لما نظم في عهده دواوين الجيوش انتقلت النصرة والدفاع من القبيلة الى أهل الديوان، فلم تبق النصرة للقبيلة لتحولها الى الديوان ، ولهذا أسقط سيدنا عمر الدية عن العاقلة، وجعلها على الديوان لانتقال الدفاع والنصرة اليه، فقد كان المرء يقاتل قبيلته عن ديوانه .

ثانيا ـ الخليفة الصالح عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه: كان هذا الخليفة مشهورا بالعدل والصلاح، وهو الذى قال: تحدث للناس أقضية بقدرما أحدثوا من الفجور . فدل هذا القول على أن الحكم يتغير بتغير الأحوال والأعراف ، وهو قول عام يقضي بجواز تغيير نصوص الكتاب والسنة بالتأويل، وقد قال ابن عبد العزيز أيضا : كانت الهدية في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم هدية، واليوم رشوة ، فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر بن الخطاب يقبلون الهدية من الرعية ولكن ابن عبد العزيز رفضها وردها باعتبار ذلك من قبيل الارتشاء المذموم شرعا لتغير الأزمان والأحوال.

وأيضا فان دية النصراني واليهودي كانت مثل دية المسلم في زمان النبي صلى الله عليه وسلم وفي زمان خلفائه: أبي بكر وعمر وعثمان، ثم ان معاوية أخذ نصف هذه الدية لبيت المال فبقي النصف لأهل القتيل، ثم جاء بعده عمر بن عبد العزيز فقضى لهم أيضا بنصف الدية وألغى حصة بيت المال، فهذا العمل من الخليفتين: معاوية وعمر بن عبد العزيز مغاير للسنة النبوية ولما أجمع عليه الصحابة، وليس ذلك الا لتغير الأحوال رعاية لما تقتضيه المصلحة العامة أو تدعو اليه السياسة الشرعية .

ثالثا ـ الامام أبو يوسف الحنفي : النص الشرعي اذا بني على العرف والعادة ، ثم تغير العرف والعادة فان هذا الامام يرى استحسانا وجوب ترك النص واتباع العرف والعادة في مثل هذه الحال، لأن العرف كان هو المنظور اليه. مثلا: الشعير والقمح جرت العادة في زمان النبي صلى الله عليه وسلم بتعيينهما بالكيل، و لذلك قال عليه الصلاة والسلام: البر بالبر كيلا بكيل والشعير بالشعير كيلا بكيل. ولكن هذه العادة تغيرت فيما بعد فأصبح الشعير والحنطة من الموزونات في معظم البلدان، وجرى التعامل اليوم على بيعهما بالوزن، فقد تغير حكم النص السابق بتغير العادة .

رابعا ـ الامام القرافي المالكي : هو شهاب الدين أحمد بن ادريس المعروف بالقرافي المصري، كان رئيس المالكية بمصر ، توفي سنة 684 قال هذا الامام : واعلم أن التوسعة على الحكام في الأحكام السياسية ليس مخالفا للشرع بل تشهد له القواعد من وجوه :

1 – ان الفساد قد كثر وانتشر بخلاف العصر الأول، وذلك مقتض لاختلاف الأحكام، بحيث لاتخرج عن الشرع لقوله صلى الله عليه وسلم: لاضرر ولا ضرار .

2 – ان المصلحة المرسلة قال بها الامام مالك رضى الله عنه وجميع العلماء ، وهى المصلحة التى لم يشهد الشرع باعتبارها ولا بالغائها، ويؤكد العمل بالمصالح المرسلة أن الصحابة رضوان الله عليهم فعلوا أمورا لمجرد المصلحة ككتابة المصحف وولاية العهد من أبي بكر لعمر رضى الله عنهما.

3 – قال القرافى أيضا: نص ابن أبى زيد على أنا اذا لم نجد فى جهة عدولا أقمنا أصلحهم وأقلهم فجورا للشهادة عليهم، ويلزم مثل ذلك فى القضاة وغيرهم لئلا تضيع المصالح، وما أظن أنه يخالفه أحد فى هذا، فان التكليف مشروط بالامكان ، واذا جاز نصب الشهود الفسقة لأجل عموم الفساد جاز التوسع فى الأحكام السياسية لأجل كثرة فساد الزمان وأهله. زاد القرافى قائلا: ولا نشك أن قضاة زماننا وشهودهم وولاتهم وأمناءهم لو كانوا في العصر الأول ما ولوا ولا عرج عليهم، وولاية هؤلاء فى مثل ذلك العصر فسوق، فان خيار زماننا هم أراذل ذلك الزمان، وولاية الأراذل فسوق، فقد حسن ما كان قبيحا واتسع ما كان ضيقا واختلفت الأحكام باختلاف الزمان، فهذا الكلام يدل بعمومه واطلاقه على أن نصوص الكتاب والسنة وغيرهما يجوز أن تتغير أحكامها تبعا لتغير ازمانها واحوالها .

وتغير الأحكام لتغير الأزمان والأحوال هو ما يعنى بالسياسة الشرعية التى بنيت على رعاية جلب المصالح ودفع المفاسد تحقيقا للحكمة المقصودة للشارع من التشريع.

وقال القرافى أيضا: جميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد اذا تغيرت العادة تغيرت الأحكام فى تلك الأبواب .

خامسا – الامام الطوفى الحنبلى نجم الدين سليمان بن عبد القوى المتوفى سنة 716 كان هذا الامام على رأس الأيمة الذين جاهروا بتقديم المصلحة على النص والاجماع ، فقد قال فى شرحه للحديث الشريف: لا ضرر ولا ضرار: اذا تعارضت المصلحة مع النص والاجماع وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما وهو فى رسالته «المصالح المرسلة» عندما تعرض لحديث: لاضرر ولا ضرار، أثبت أن العمل بمقتضى النصوص مقيد بما اذا لم تعارضها مصالح تحتم تغيير حكم النص، فهو يرى أن الشارع كأنه قيد كل نص عند اطلاقه بأنه يجب اتباعه ما دام لم تعارضه مصلحة تقتضى خلافه .

خاتمة :

هذه جملة من الآراء القائلة بجواز تغيير النصوص الشرعية تبعا لتغير الأجيال والأمكنة والأحوال، وقد تقدم أن هذا الخلاف انما هو فى تغيير الأحكام النصية المتعلقة بالمعاملات، أما نصوص العقائد والعبادات مما يتعلق بالدين وشئون المعاد فلا تغير الا بأمثالها من النصوص ولا يدخلها الاجتهاد مطلقا، وهى باقية على الأبد.

ومثلها أيضا القواعد الكلية العامة المتفق عليها لدى سائر الأمم والملل والنحل، فهى مقدسة فى سائر الأحوال والأمكنة والأزمان خالدة على الدوام. اذا فالخلاف منحصر فى نصوص المعاملات المتعلقة بالجزئيات ،

ثم ان المراد من تغيير النصوص تغيير تاويلها وتفسيرها لاتغييرها فى نفسهـا، لأن ذلك لا يجوز مطلقا فى أى حال من الأحوال ، فليس لأحد على الاطلاق أن يمسها بالتبديـــل والتغيير لمكان تقديسها عند جميع المسلمين .

والمعتمد من هذا الخلاف، هو الرأى الذى يقول بجواز تأويل النصوص وتغيير تفسيرها لما يأتى :

أولا ــ لما فيه من تحقيـق السياسة الشرعية التى جاءت بمبدا رعاية جلب المصالح ودفع المفاسد .

ثانيا ــ ما فية من التيسير ودفع الحرج والمشقة لقوله تعالى : (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) ولقوله صلى الله عليه وسلم: يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا. وقوله: ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم .

ثالثا ــ ان مصادر التشريع فى المعـا ملات جاءت كلها مبنية على علل ومقرونة بأوصاف روعيت فيها مصالح العباد وحاجاتهم وعوائدهم ، وكلها تدور مع تلك العلل والأوصاف وجودا وعدما فيتغير الحكم تبعا للمصلحة العامة والحاجة الضرورية، وتتأثر الأحكام باختلاف البيئة وتقلب العصور والعادات والأحوال .

وهذا المبدأ يحقق أن الشرع الاسلامى يساير فى جميع أطواره التاريخية سنة التطور والتجدد وأنه يماشى الرقى والتمدن والحضارة فى كل مكان وزمان وفى جميع الأحوال، ويثبت فوق هذا أن الشريعة الاسلامية لم تعدم رجالا مثل العمرين: ابن الخطاب وابن عبد العزيز ممن آوتوا عقولا جبارة نظروا بها الى روح التشريع و الى الغاية الحقيقية منه، فطبقوا نصوص الشريعة على معانيها ومقاصدها ولم تمنعهم حروفها ونصوصها من رعاية المصالح العام والخير العام واليسر العـــــام .

وحيث تبين أن أصل تغير الأحكام فى الشرع الاسلامى ثابت بنصوص صريحة وأدلة لاجدال فيها فان ذلك يدحض ما ادعاه بعض الأفر نج من أن الشرع الاسلامى «محكوم عليه بالجمود» لانه حكم باطل وجائر معا. فهل بعد العيان بيان أم هل يحتاج النهار الى دليل وبرهان .

المنبع الثالث من منابع علم «اصول الفقـه»

معرفة طـرق استفادة الأحكـام من الأدلـة

تمهيد : تقدم أ ن اللغة العربية أحد العناصر التى يرجع اليها استمداد علم أصول الفقه، ولقد تقرر عند علماء الأصول أن الأحكام الشرعية مستمدة من الأدلة النقلية الكتاب والسنة وأقوال أهل الحل والعقد ممن يعتد بأقوالهم من الأيمة المجتهدين، والعلم بالأحكام الشرعية التى دلت عليها الأدلة النقلية يتوقف على معرفة ما وضعت له فى اللسان العربى من المعانـى ، لأن القرآن أنزل باللسان العربى، والنبى المرسل عربى، وكذا الأيمة المجتهدون، وهذا ما دعـى الأصوليين الى الكلام على الوضع، وعلى تقسيم اللفظ الى الاسم والفعل والحـرف، وجعلهـم يبحثون أيضا عن معانى الأمر والنهى، والعموم والخصوص ، والاطلاق والتقييد ، والحقيقـة والمجاز، والحذف والاضمار ، والمنطوق والمفهو م، والاشتراك والترادف ، الى غير ذلك ممـا لايعرف الا من طريق العلوم العربية . ثم بعد تتبعهم للكتاب والسنـة وأساليـب العـرب فى شعرهم ونثرهم وخطبهم وحديثهم واستقراء ما دون منها قرروا قواعد عامة، هى أصول الفقه،

بعد أن أقاموا عليها الحجج والبراهين، تلك هي القوانين الكلية التى استمدوها من مدلولات الألفاظ اللغوية لتعرض عليها الأدلة الجزئية التفصلية لتصحيحها، فأثبتوا بتلك القوانين الضوابط التي تقول مثلا: الأمر للوجوب، النهى للتحريم العام يشمل جميع أفراده، المطلق يدل على الفرد الشائع، الأصل فى الكلام الحقيقة وعدم الحذف وعدم الاشتراك وما الى ذلك، وكل هذا عند الاطلاق والتجرد عن القرائن .

اذا، فلا يمكن استثمار الأدلة النقلية واستخراج الأحكام منها الا بمعرفة هذه الأغراض وغيرها الراجعة الى الوضع والاستعمال، لأن أخذ الأحكام الشرعية من أدلتها يتوقف على معرفة أوجه الدلالة وتفاوتها قوة وضعفا، وتلك هى معرفة كيفية استنباط الأحكام من أدلتها .

مبدأ اللغات. يتعرض الأصوليون هنا للكلام على مبدأ اللغات، فاختلفوا فى ذلك على مذاهب :

1 ــ ذهب فريق منهم الى القول بأنها توقيفية بتعليم الله تعالى .
2 ــ وذهب فريق آخر الى أنها اصطلاحية من وضع البشر .
3 ــ والكثير منهم قالوا بالوقف وهو المختار .

أما طرق ثبوتها ومعرفتها فقد حصروها فى ثلاثة: التواتر ــ خبر الآحاد ــ استنباط العقل من النقل .

الى غير ذلك مما لايمكن التوصل فيه الى القطع واليقين لعدم الدليل الذى يمكن أن تطمئن اليه النفس، وكل ما جرى بينهم فى ذلك من البحث والخلاف مبنى على تقديرات وخيالات مرجعها الى الرجم بالظن .

على أن البحث فى ذلك انما هو من اختصاص أهل اللغة، أما تعرض الأصوليين لذلك فما هو الا فضول لاداعى اليه، اذ لايرتبط به تعبد عملى ولاينبنى عليه شىء فى علم أصول الفقه، وانما الذى يجب الاهتمام به فى هذا الصدد هو معرفة الألفاظ العربية ومدلولاتها وجهة دلالتها على معانيها للتوصل الى استخراج الأحكام من أدلتها الشرعية .

الوضع: الوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى فى عرف التخاطب، لأن الوضع قد يكون من جهة اللغة أو العرف أو الشرع، فمن عرف اللفظ وعرف المعنى وعرف وضع اللفظ أزاء المعنى ينصرف ذهنه عند سماع اللفظ الى معناه الموضوع له فى الاستعمال اللغوى أو العرفى أو الشرعى، لذا كانت الدلالة هى كون الشىء بحيث يلزم من العلم به العلم بشىء آخر.

الدلالة : تعريفها وتقسيمها ،

الدلالة فى اللغة مصدر دله على الشىء اذا هداه وأرشده اليه، ومنه اشتق الدليل ، فانه قد يطلق فى اللغة ويراد به الدال وهو الناصب للدليل أو الذاكر له، وقد يطلق على ما فيه دلالة وارشاد .

وفى الاصطلاح هى كون أمر بحيث يلزم من العلم به العلم بشىء آخر، ويسمى الأول دالا، والثانى مدلولا .

تقسيم للدلالة :

تنقسم الدلالة من حيث هى الى عقلية وطبيعية ووضعية وهى ما كانت ناشئة عن الوضع لغة أو اصطلاحا، ثم كل من هذه الأقسام ينقسم الى لفظية وغير لفظية، فتكون أقسامها ستة ،

ووجه انحصار الدلالة فى هذه الأقسام الستة أنها ان كانت اختيارية فهى الوضعية والا فان أمكن تخلفها فهى الطبيعة والا فهى العقلية، والثلاثة اما أن تكون لفظية أو غير لفظية .

فالدلالة العقلية اللفظية كدلالة اللفظ على لافظ يقوم به، ودلالة العقل الغير اللفظية كدلالة حدوث العالم على وجود الصانع .

والدلالة الطبيعية اللفظية كدلالة الصراخ على مصيبة نزلت بالصارخ، والدلالة الطبيعية الغير اللفظية كدلالة حمرة الوجه على الخجل وصفرته على الوجل .

والدلالة الوضعية اللفظية كدلالة لفظ الأسد على السبع، والوضعية الغير اللفظية كدلالة الاشارة على معنى نعم، أو لا .

وعلماء الأصول انما يبحثون في الدلالة اللفظية الوضعية لأنها التي يتوقف عليها استفادة الأحكام من الأدلة الشرعية: الكتاب والسنة والاجماع ، فلذلك وجب الاقتصار عليها في هذا المبحث .

تقسيمان للدلالة اللفظية باعتبارين مختلفين .

التقسيم الأول. تنقسم دلالة اللفظ على المعنى الى ثلاثة أقسام: مطابقة وتضمن والتزام

1 ـ دلالة المطابقة، وهي دلالة اللفظ على تمام مسماه كدلالة الانسان على الحيوان الناطق، ودلالة خالد على الذات المعينة، وسميت هذه الدلالة مطابقة لأن اللفظ طابق مسماه الذي وضع بازائه .

2 ـ دلالة التضمن ، وهي دلالة اللفظ على جزء مسماه كدلالة الانسان على الحيوان فقط أو على الناطق فقط، وانما سميت دلالة التضمن لأن اللفظ يدل على جزء معناه في ضمن الكل . اذ الكل يتضمن جزءه .

3 ـ دلالة الالتزام، وهي دلالة اللفظ على أمر خارج عن معناه لازم له ذهنا كدلالة الأسد على الشجاعة، وخالد على بكر اذا كان يلازمه ولا يفارقه غالبا .

تقسيم للفظ. ينقسم اللفظ باعتبار دلالته على جزء معناه وعدم دلالته على ذلك الى مفرد ومركب .

1 ـ المفرد، وهو الذي لايدل جزؤه على جزء معناه، بأن لايكون له جزء أصلا كهمزة الاستفهام وباء الجر، أو يكون له جزء ولكنه لا يدل على جزء معناه كبكر وخالد فان الباء من بكر والخاء من خالد لا يدل واحد منهما على الجزء من مدلول الاسمين ، وهو الذات المعينة المشخصة التي وضع لها كل واحد من الاسمين، أو يكون له جزء دال لكن لا يدل على جزء معناه كعبد الله وتأبط شرا ونحوهما أعلاما، فانها بعد العلمية لايدل جزؤها على جزء معناها العلمي الذي وضعت له بالوضع الحالي، فقد صار كل من عبد وتابط مثلا بعد العلمية بمثابة الباء من بكر لا دلالة له على شيء أصلا، وكذا الحيوان الناطق علما على الشخص الانساني، فان الحيوان والناطق وان دلا على الحيوانية والناطقية في الشخص الموضوع له ذلك المركب مع المشخصات الا أن ذلك باعتبار الوضع الأول التقييدي لا باعتبار الوضع الأخير الذي لم تلاحظ فيه تلك الدلالة لأن المنظور اليه عند الوضع العلمي هو الشخص المعين الذي وضع له ذلك المركب، ولايمكن تصور دلالة جزء اللفظ باعتبار أحد وضعيه على جزء المعنى باعتبار الوضع الآخر، وأيضا فان المعاني الأصلية لاتفهم من المركب عند القرينة الدالة على أنه مستعمل في المعنى العلمي.

2 ـ المركب، وهو اللفظ الذي يدل جزؤه على جزء معناه المستفاد منه، سواء كان تركيب اسناد كقام بكر وخالد جالس، أو تركيب عدد كخمسة عشر، أو تركيب اضافة كغلام بكر، فان جزء كل واحد من هذه المركبات يدل على جزء معناها .

انقسام المركب. ينقسم اللفظ المركب الى تام وناقص .

التام ينقسم الى خبر وانشاء، فما احتمل الصدق والكذب هو الخبر، وما لا يحتملهما هو الانشاء. ويتنوع الى: أمر ونهي واستفهام وتمن وترج وغيرها،

والناقص ينقسم الى مركب اضافي و تقييدي وعددي ومزجي وغير ذلك .

تقسيم أول للفظ المفرد . اللفظ المفرد ينقسم الى حرف وفعل واسم .

1 ـ الحرف، وهو الذي لايستقل بالدلالة على معناه الافرادي، بل لابد من ذكر متعلقه عند ذكره، فهو متوقف على غيره في افادة معناه الافرادي .

2 ـ الفعل، وهو الذي يستقل بالدلالة على معناه الافرادي مع دلالته بهيئته وحالته التصريفية على أحد الأزمنة الثلاثة : الماضي والحال والمستقبل .

3 ـ الاسم، وهو الذي يستقل بالدلالة على معناه الافرادي من غير أن يدل بهيئته على أحد الأزمنة، بأن لايدل على زمان أصلا كبكر وخالد، أو يدل عليه لكن لا بهيئته بل بذاته ووضعه كامس والآن وغدا وغير ذلك .

وتشترك الثلاثة في أن معانيها التركيبية لا تحصل الا بذكر ما يتعلق بها من أجزاء الكلام ويختص الحرف بأن معناه الافرادي لايحصل أيضا الا بذكر ما يتعلق به .

تقسيم الاسم الى كلي وجزئي. يختص الاسم عن الحرف والفعل بتقسيمه باعتبار مدلوله الى كلي وجزئي. لأن المعنى الذي وضع له اما أن يكون كليا أو جزئيا .

1 ـ الجزئي، وهو الذي يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه بين اثنين فأكثر. نحو زيد وخالد وغيرهما من الأعلام، وهذا هو الجزئي الحقيقي، أما الجزئي الاضافي فهو الذي يندرج تحت غيره بأن يكون أخص منه، سواء منع الشركة كزيد بالنسبة للانسان أو لم يمنع كالانسان بالنسبة الى الحيوان .

ثم الجزئي ان كانت جزئيته وضعا واستعمالا فعلم الشخص، وان كانت جزئيته استعمالا لا وضعا فبقية المعارف من الضمائر وأسماء الاشارات والموصولات وغيرها .

2 ـ الكلي، وهو الذي لايمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه، ثم منه ما امتنع وجود فرد مطابق لمعناه في الخارج كشريك الباري تعالى والجمع بين الضدين، ومنه ما أمكن ولم يوجد منه فرد كبحر من زئبق والعنقاء، ومنه ما وجد منه فرد وامتنع غيره كالاله، ومنه ما وجد منه فرد وأمكن وجود غيره لكنه لم يوجد كالشمس، أو وجد منه أفراد امامع التناهي كالانسان والحيوان، أو مع عدم التناهي كمعلوماته تعالى .

تنوع الكلي الى متواطىء ومشكك. يتنوع الكلي باعتبار معناه الى متواطىء ومشكك .

1 ـ المتواطىء، وهو اللفظ الموضوع لمعنى كلي مستوفي محاله أو استوت أفراده فيه كالانسان فانه متساوي المعنى في أفراده من بكر وعمرو وخالدوغيرهم، ويسمى كليا متواطئا من التواطؤ وهو التوافق، لتوافق أفراده فيه، أو لتوافقه في أفراده .

2 ـ المشكك، وهو اللفظ الموضوع لمعنى كلي مختلف في محاله، اما بالكثرة والقلة كالنور بالنسبة للشمس والسراج، أو بالوجوب والامكان كالوجود فانه واجب في حق الباري تعالى ممكن في غيره، أو بالاستغناء والافتقار كالموجود يطلق على الأجسام مع استغنائها عن المحل وعلى الأعراض مع افتقارها اليه .

وسمي هذا مشككا لأنه يشكك الناظر فيه، فهو ان راعى جهة اشتراك الأفراد في أصل المعنى جعله متواطئا لأن الحقيقة واحدة، وان راعى جهة التفاوت بينها اعتبره مشتركا لمابين أفراده من الاختلاف والتفاوت في معناه كأنها معان مختلفة تشترك في لفظ واحد فهو يشبه المتواطيء لاشعاره بمعنى عام، ويشبه المشترك لتفاوت أفراده في معناه أو لتفاوته في أفراده .

تقسيم للكلي. ينقسم الكلي باعتبار لفظه الى اسم جنس جامد، والى مشتق

1 ـ اسم الجنس الجامد، وهو الكلي الذي لم يوخذ لفظه من لفظ آخر، ويدل على ذات غير معينة كالانسان والفرس والأسد والجبل وغير ذلك مما وضع للماهية من حيث هي بقطع النظر عن تشخصها في الذهن، ويمكن أن تشترك فيه أفراد كثيرة .

ويفترق اسم الجنس عن علم الجنس، بأن اسم الجنس وضع للماهية المشتركة من غير تشخصها في الذهن عند وضع الاسم لها، أما علم الجنس فان الواضع استحضر الماهية في ذهنه وتشخصها ثم وضع لها اللفظ، فلذلك كان اسم الجنس كليا نكرة ، وعلم الجنس جزئيا معرفة ، فيقع مبتدأ ويوصف بالمعرفة وياتي منه الحال .

2 ـ المشتق، وهو كلي يدل على ذات متصفة بصفة، وأخذ لفظه من لفظ الصفة القائمة به كالراكب والفارس والكاتب والعالم، فهو يدل على ذي صفة قابل للشركة فيه ،

تقسيم ثان للفظ المفرد . ينقسم اللفظ باعتبار وحدة لفظه ووحدة معناه وتعددهما الى أربعة أقسام، لأنهما اما أن يتحدا أو يتعددا او يتحد احدهما مع تعدد الآخر، فالآقسام أربعة :

1 ـ أن يكو نكل من اللفظ والمعنى واحدا كلفظ الله فانه واحد، ومدلوله وهو الذات الكريمة واحد ، وكالانسان للحيوان الناطق، ويسمى منفردا لانفراده بمعناه .

2 ـ أن يتعدد اللفظ والمعنى، كبكر وخالد وانسان وفرس، وتسمى الألفاظ متباينة لتباين معانيها، ثم ان معانيها المتعددة ان لم يصدق بعضها على بعض بحيث لا يمكن أن تجتمع كالبياض والسواد، والعلم والجهل، تسمى متفاصلة، وان تصادقت كالكاتب والشاعر، والسيف والصارم، تسمى متواصلة لصحة اجتماعها في شيء واحد، لذا يصح أن يقال زيد كاتب شاعر ومتكلم فصيح .

3 ـ أن يتعدد اللفظ ويتحد المعنى، كالبر والقمح، وتسمى الألفاظ مترادفة لترادف الألفاظ المتعددة على معنى واحد مأخوذ من الرديف، وهو ركوب اثنين على دابة واحدة .

وهذه الأقسام الثلاثة تعتبر نصوصا في معانيها لأن كلا منها يدل على معنى واحد لا يحتمل غيره، وذلك معنى النص لأن النص في اللغة بلوغ الشيء غايته، وهذه قد بلغت الدرجة العليا والمرتبة النهائية في الوضوح، فهي من قبيل المحكم الواضح، لذا يجب العمل بمقتضاها والمصير الى ما دلت عليه، ان لم يكن هناك معارض أقوى يمنع من ارادة معناها .

4 ـ أن يتحد اللفظ ويتعدد المعنى، وهذا يتنوع الى أنواع :

1 ـ المشترك، وهو الذي وضع لكل واحد من معنييه أو معانيه بوضع خاص، وسمي مشتركا لاشتراك معانيه فيه، كالعين للباصرة والجارية والذهب، وكالجون للأبيض والأسود .

2 ـ المنقول عنه والمنقول اليه فيما اذا وضع في اللغة لأحد المعنيين ثم نقل الى المعنى الآخر واشتهر في المنقول اليه، وقد يكون الناقل شرعا كالصلاة وضع لفظها في اللغة

لمطلق الدعاء ثم نقله الشرع الى الأركان والأقوال المخصوصة ، وقد يكون الناقل عرفا عاما كالدابة وضع اللفظ لغة لكل ما يدب على الأرض ثم خصصه العرف بذوات الأربع، وقد يكون الناقل عرفا خاصا وهو الاصطلاح كالفاعل هو لغة وصف لكل من صدر منه الفعل ثم نقله النحاة عن معناه اللغوى وأطلقوه على الاسم المرفوع المخصوص: ثم اشتهرت هذه الألفاظ فى المعانى التى نقلت اليها .

3 ـ الحقيقة والمجاز، وذلك فيما اذا وضع اللفظ فى اللغة لمعنى ثم نقل الى غيره لعلاقة بين المنقول عنه والمنقول اليه من غير أن يشتهر فى المعنى الثانى كالأسد، هو حقيقة في معناه الأول وهو الحيوان المفترس، مجاز فى الثانى وهو الرجل الشجاع .

وهذه الأنواع الثلاثة، وهي: المشترك، والمنقول، والحقيقة والمجاز، المتفرعة عن القسم الرابع من أقسام اللفظ المفرد وهو ما اتحد فيه اللفظ وتعدد المعنى، عنها تفرع المجمل والظاهر والمؤول لأن كلا من هذه الأنواع ان استوى فيه الاحتمال يكون مجملا، وان ترجح أحد المعنيين على الآخر يكون ظاهرا فى الطرف الراجح ومؤولا فى الطرف المرجوح .

فالمشترك ان احتمل كلا من معنييه أو معانيه على السواء يكون مجملا، وان ترجح في أحدهما على الآخر يكون ظاهرا في الراجح ومؤولا في المرجوح، وكذا المنقول ان استوى فيه احتمال المعنى المنقول عنه والمنقول اليه يكون مجملا، وان ترجح أحدهما على الآخر يكون ظاهرا في الراجح ومؤولا فى المرجوح، وهكذا المجاز فان استوت الحقيقة والمجاز فى الاحتمال يكون اللفظ مجملا، وان ترجحت الحقيقة يكون ظاهرا فيها مؤولا فى المعنى المجازى وان اشتهر اللفظ فى المعنى المجازى كالغائط فى الفضلة المستقذرة يكون ظاهرا فى المجاز لرجحانه ومؤولا فى الحقيقة لمرجوحيتها.

ومن هذا يتبين أن المجمل ليس خاصا بالمشترك، بل يكون فيه وفى المنقول وفى الحقيقة والمجاز .

ويشترك الظاهر مع النص فى أن كلا منهما راجح في المعنى الخاص الا أن النص راجح فيه بدون احتمال لغيره كأسماء الأعداد بيد أن الظاهر وان كان راجحا الا أنه يحتمل غير المعنى الذى هو راجح فيه، لذا يسمى كل واحد منهما محكما لوضوح دلالتهما على المعنى الخاص لأن الاحكام هو الوضوح والظهور .

ويشترك المجمل والمؤول فى أن كلا منهما غير واضح الدلالة على المعنى المراد منه، مع تساوى الاحتمال فى المجمل والمرجوحية فى المؤول لذا يدعى كل واحد منهما متشابها لعدم وضوح دلالتهما على المعنى المراد منهما .

وبذلك انقسم اللفظ باعتبار دلالته الى أربعة اقسام: نص ـ ظاهر ـ مؤول ـ مجمل .

1 ـ النص كل لفظ دال على معنى من غير احتمال لمعنى آخر بحيث لا يتطرق اليه اي احتمال .

2 ـ الظاهر، كل لفظ يدل على المعنى دلالة راجحة ناشئة عن وضع أو عرف مع احتمال غيره .

3 ـ المؤول، هو اللفظ الذى حمل على معنى محتمل مرجوح لدليل أو قرينة، ويتنوع الى قريب وبعيد وفاسد .

4 ـ المجمل هو اللفظ الذي يحتمل معنيين أو أكثر من غير رجحان، اما بسبب الوضع، واما بسبب النقل، واما بسبب المجاز، وقد يصرف عن أحد معنييه أو معانيه مع تعيين المراد منه لدليل أو قرينة، فيكون مبينا كما سيأتي .

الاشتقاق وأنواعه .

الاشتقاق في اللغة الاقتطاع، يقال اشتق الشيء اذا أخذ شقه .

وفي الاصطلاح يتنوع الى ثلاثة أنواع: أكبر وكبير وصغير .

أولا ــ الاشتقاق الأكبر، وهو ما وجدت فيه الموافقة في بعض الحروف الأصلية مع مناسبة معنوية في الجملة كالثلم وثلب .

ثانيا ــ الاشتقاق الكبير وهو ما اجتمعت فيه الأصول من غير ترتيب مع المناسبة المعنوية في الجملة كالجبذ وجذب .

ثالثا ــ الاشتقاق الصغير، وهو الذي ينصرف اليه اللفظ عند الاطلاق والتجرد عن التقييد، وحقيقته أن يوخذ لفظ من آخر ولو مجازا لمناسبة بينهما في المعنى والحروف الأصلية مع تغيير بينهما، واللفظ المشتق قد يكون فعلا وقد يكون اسما كاسمى الفاعل والمفعول ، والمشتق منه قد يكون حقيقة كناطق من النطق بمعنى التكلم، وقد يكون مجازا كما يقال : نطقت الحال أو الحال ناطقة. بمعنى دالة ومن شروط الاشتقاق :

1 ــ وجود المناسبة بين المشتق والمشتق منه في المعنى والحروف الأصلية ، فالمناسبة في المعنى أن يكون معنى المشتق منه في المشتق، بخلاف نحو اللحم والملح والحلم. فلا اشتقاق بينها لتبان مدلولاتها وانتفاء المناسبة المعنوية بينها .

والمناسبة في الحروف أن تكون فيهما على ترتيب واحد حتى لو اتحد معناهما مع اختلافهما في الحروف لكانا من المترادفين، مثل البر والقمح، فلا اشتقاق بينهما. أما الحروف الزائدة فلا اعتبار لها في الاشتقاق .

2 ــ وجود تغيير بينهما ، اذ لو انتفى التغيير لم يصدق عليه لفظ آخر بل هو نفسه والشيء لايشتق من نفسه ولا يرد اليه، وهذا التغيير قد يكون حقيقة كما في ضرب من الضرب وقد يكون تقديرا كما في طلب من الطلب، فيقدر أن فتحة اللام في الفعل غيرها في المصدر ، وقد أنهى بعض الأصوليين أوجه التغيير الى نحو خمس عشرة صورة .

اطراد الاشتقاق واختصاصه. الاشتقاق يتنوع الى نوعين: مطرد ومختص .

1 ــ المطرد، وهو الذي يعتبر في مسماه معنى المشتق منه على أن يكون داخلا فيه بحيث يكون المشتق اسما لذات مبهمة انتسب اليها ذلك المعنى، كضارب ومضروب مشتقين من الضرب .

2 ــ المختص، وهو الذي يعتبر فيه ذلك لا على أنه داخل فيه بل على أنه مصحح للتسمية ومرجح لتعيين الاسم من بين سائر الاسماء بحيث يكون ذلك اللفظ اسما لذات مخصوصة يوجد فيها ذلك المعنى كالقارورة، لايطلق هذا اللفظ على غير الزجاجة المخصوصة مما هو مقر للمائع، كالكوز والحوض ، وكالأبلق للفرس الذي يكون لونه ممزوجا من البياض والسواد فلا يطلق على غيره من الحيوانات التي امتزج فيها البياض بالسواد .

مسائل تتعلق بالاشتقاق .

المسألة الأولى، اذا لم يقم المعنى بالذات لم يجز أن يشتق من لفظ ذلك المعنى اسم لتلك الذات ، فلا يشتق عالم لمن لم يقم به العلم، ولامتكلم لمن لم يقم به الكلام ، ولا أسود لمحل لم يقم به السواد، وهكذا فلا يشتق لفظ لمحل الا اذا قام به معنى المشتق منه.

وقد خالف المعتزلة في ذلك حيث زعموا أنه يصح أن يشتق اسم لذات لم يقم بها معنى المشتق منه، واستدلوا لذلك بأنه تعالى عالم و متكلم وقادر ومريد وغير ذلك بذاته لابقيام العلم والكلام والقدرة والارادة به لأن ذلك من خواص الحوادث، وقالوا: لو اتصف تعالى بتلك الصفات فان كانت حادثة لزم أن يكون البارى متصفا بصفات حادثة ، وان كانت قديمة لزم تعدد القدماء، وقد قال الله تعالى: (لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة) فمن أثبت الذات مع الصفات فقد أثبت تعدد القدماء .

ورد عليهم بأن الممنوع انما هو اثبات قدماء ذوات، أما اثبات قدماء صفات لذات واحدة فلا مانع منه لأنها واجبة لأجل الذات المقدسة لا أن ذات الصفات اقتضت وجوب وجود نفسها .

المسألة الثانية . اذا قام المعنى بمحل وكان له اسم وجب أن يشتق لذلك المحل اسم من لفظ ذلك المعنى مثل قائم من القيام وعالم من العلم، فان لم يكن للمعنى اسم كانواع الروائح لم يجب ذلك لأنها لم يوضع لها اسم حتى يشتق منه استغناء بالتقييد كرائحة الورد وغيره .

كما لايجوز أن يشتق اسم لمحل والمعنى قائم بغيره للقاعدة المقررة التى أجمع عليها أهل اللغة وهى أنه لايشتق وصف لشىء والفعل أى المصدر قائم بغيره .

وخالف المعتزلة هذه القاعدة في خصوص مسألة الكلام اذ لاخلاف بينهم وبين أهل السنة فى هذه القاعدة الا فى موضوع واحد وهو قوله تعالى: (وكلم الله موسى تكليما) فقد قال أهل السنة: انه تعالى كلمه بكلام قائم بذاته الكريمة، وزعم المعتزلة أنه تعالى خلق كلاما فى الشجرة وسمعه موسى عليه السلام وبنوا على هذا الزعم أنه تعالى يصدق عليه أنه متكلم والكلام المشتق منه غير قائم به لأن الكلام النفسانى باطل عندهم بل يخلق الله تعالى ذلك الكلام فى اللوح المحفوظ أو فى غيره من الأجسام، كخلقه ذلك فى الشجرة حين كلم موسى، وذلك الجسم لايسمى متكلما وان قام به الكلام فلم يقل الله تعالى: وكلمت الشجرة موسى. واشتق له تعالى فقال: (وكلم الله موسى) من غير أن تقوم به تعالى صفة الكلام .

ورد عليهم بأنه انما أطلق المتكلم على الله تعالى باعتبار الكلام النفسانى القائم بذاته تعالى .

وما عدا هذه الصورة لايخالف فيه المعتزلة، فاذا قام البياض بثوب لايقول المعتزلة انه لايسمى أبيض، ويسمى به ثوب آخر لم يقم به البياض اذ لا يقول به عاقل .

المسألة الثالثة فى اطلاق الاسم المشتق على الذات . المشتق اذا أطلق على الذات باعتبار قيام المعنى المشتق منه بها حال الاطلاق، كتسمية الخمر خمرا فهو حقيقة اجماعا، وان كان باعتبار المستقبل كقوله تعالى: (انك ميت) و كتسمية العنب خمرا، فهو مجاز اجماعا، وان كان باعتبار الماضى ففيه خلاف على ثلاثة مذاهب:

1 ـ ذهب الجمهور الى أنه مجاز، لانعدام المعنى المصحح للتسمية كالمطلق قبل وجود المعنى .

2 ـ ذهب ابن سينا وأبو هاشم من المعتزلة الى أنه حقيقة، فيطلق اسم ضارب حقيقة على من حصل منه الضرب اذ يقال انه ضارب وان انقضى ضربه وانقطع .

دليل الأول أن اطلاق المشتق على المحل قبل قيام المعنى به يصح على وجه المجاز فيقاس عليه اطلاقه على المحل بعد انقضاء المعنى منه فيطلق عليه مجازا أيضا .

وذليل الثانى، الاستصحاب، فالمحل حين اتصافه بالمعنى وقيامه به كان يطلق عليه الاسم المشتق من ذلك المعنى حقيقة فيستصحب هذا الاطلاق حقيقة بعد زوال المعنى وانقضائه فيكون حقيقة أيضا .

3 ــ وثالث المذاهب يقول بالوقف عن اعتباره حقيقة أو مجازا، لتعارض دليليهما من القياس والاستصحاب .

الترادف . الترادف لغة مأخوذ من الرديف وهو ركوب اثنين على دابة واحد .
وفى الاصطلاح توالى الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد كالانسان والبشر ، والقمح والبر .

فتوالى الألفاظ، يشمل ترادف الأسماء كالقمح والبر، والأفعال كجلس وقعد والحروف كالباء وفى ، ويجب أن تكون مفردة، أما المركبة كالحد مع المحدود، وكذا الحد مع الرسم فانهما وان دلا على ذات واحدة الا أنهما ليسا مترادفين لأن الحد يدل على المعنى بالتفصيل، والمحدود يدل عليه بالاجمال، وكذا الحد مع الرسم متباينان أيضا لأن الحد يدل على المحدود بالذاتيات، أما الرسم فانه يدل عليه بالأعراض، ويجب أيضا أن تكون الدلالة باعتبار واحد، أما الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبارات مختلفة فلا ترادف بينها مثلا، السيف والصارم، فان كلا منهما يدل على الذات المعروفة، لكن دلالة السيف باعتبار الشكل سواء كان قاطعا أو غير قاطع، والصارم باعتبار شدة القطع ، فلا ترادف بينهما لأنهما وان تصادقا على ذات واحدة الا أنهما متباينان من حيث المعنى لأن مسمى كل منهما مباين للآخر، فهما من نوع الألفاظ المتباينة المتواصلة، كما تقدم .

أسباب الترادف . يرجع وضع لفظين فأكثر للدلالة على معنى واحد الى سببين :

1 ــ أن يكون الواضع متعددا بأن تضع قبيلة لفظ القمح مثلا للحب المعروف وقبيلة أخرى لفظ البر له أيضا، ثم يشتهر الوضعان و يخفى الواضعان، أو يعلمان، ولكن يلتبس وضع احدهما بوضع الآخر .

2 ــ أن يكون الواضع واحدا ويكون ذلك لتكثير الوسائل الى الاخبار عما فى النفس ، فانه ربما نسى المخبر أحد اللفظين أو عسر عليه النطق به كالألثغ أو تعذرت القافية أو الوزن، فيبقى الآخر وسيلة للمقصود .

بعض أحكام الترادف .

أولا ــ الترادف على خلاف الأصل، فاذا دار اللفظ بين كونه مترادفا وكونه غير مترادف حمل على عدم الترادف، لأمرين :

1 ــ المترادف لايعلم منه الا ما علم من الأول .

2 ــ المترادف محوج الى مشقة عظيمة وهى حفظ كل من المتخاطبين جميع الألفاظ التى تشترك فى معنى واحد لاحتمال أن يكون الذى اقتصر المتكلم على حفظه غير ما اقتصر عليه المخاطب فيفوت المقصود من الكلام وهو فهم السامع مراد المتكلم .

ثانيا ــ اقامة كل من المترادفين مقام الآخر، وفى المسألة خلاف على ثلاثة مذاهب :

1 ــ لابن الحاجب، قال: يجوز مطلقا، سواء كانا من لغة واحدة او من لغتين لأن المقصود من التركيب انما هو المعنى دون اللفظ، فاذا صح المعنى مع أحد اللفظين وجب بالضرورة

أن يصح مع الآخر لان معناهما واحد ، وعلى هذا جوز نقل الحديث بالمعنى الا إذا كان أحد الرديفين متعبدا بلفظه فلا يجوز أن يقوم الآخر مقامه كتكبيرة الاحرام .

2 ـ الامام الرازي ، قال: لا يجوز مطلقا لانهما ان كانا من لغتين يلزم عليه ضم مهمل الى مستعمل ، واذا عقل ذلك في لغتين فلا مانع من وقوع مثله في لغة واحدة اذا لا يجوز اقامة أحد المترادفين مكان الآخر .

3) ـ الصفي الهندي ، قال بالتفصيل بين ما اذا كانا من لغتين فلا يجوز لانه مستبشع ويلزم عليه ضم مهمل الى مستعمل وبين ما اذا كانا من لغة واحدة فيجوز .

الخلاف في وقوع الترادف . قد جرى الخلاف بين الاصوليين في وقوع الترادف على أقوال:

1 ـ الجمهور ، قالوا : ان الترادف واقع في الكلام الشارع كالفرض والواجب والسنة والتطوع وفي اللغة العربية وكلام البلغاء كالانسان والبشر ، والسبع والاسد .

2 ـ ثعلب وابن فارس أنكرا وقوعه مطلقا وقالا : ما يظن مترادفا كالانسان والبشر فمتباين بالصفة ، فالاول باعبار النسيان أو أنه يأنس ، والثاني باعتبار أنه بادي البشرة .

3 ـ الامام الرازي ، نفى وقوعه في الاسماء الشرعية لا اللغوية للحاجة اليه في النظم والسجع ثم قال : ان الفرض والواجب ، والسنة والتطوع ، ونحو ذلك أسماء اصطلاحية لاشرعية .

المشترك . وهو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فأكثر.

الخلاف في الاشتراك قد جرى الخلاف بين الاصوليين في جواز الاشتراك ووقوعه على اقوال :

1 ـ المحققين ، قالوا : انه جائز وواقع بدليل قوله تعالى : (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) والقرء وضع للطهر والحيض ، وقوله تعالى (والليل اذا عسعس) أي أقبل وأدبر . لانه موضوع للاقبال والادبار .

2 ـ ثعلب والابهري والبلخي قالوا : انه ممكن ، ولكنه غير واقع مطلقا في الكتاب والسنة وغيرهما وما يظن مشتركا فهو اما حقيقة ومجاز كالعين حقيقة في الباصرة مجاز في غيرها كالذهب لصفائه والشمس لضيائها ، أو متواطيء كالقرء موضوع المقدر المشترك بين الحيض والطهر ، وهو الجمع من قرأت الماء في الحوض اذا جمعته فيه ، والدم يجتمع في زمان الطهر في الجسد وفي زمان الحيض في الرحم .

3 ـ لداود الظاهري ، قال : انه ممكن ولكنه غير واقع في القرآن ، قال . لو وقع في القرآن لوقع اما مبينا فيطول بلا فائدة أو غير مبين فلا يفيد ، القرآن منزه عن ذلك .

ورد هذا المذهب باختيار أنه وقع في القرآن غير مبين ويفيد ارادة أحد معنييه الذي سيبين ، وذلك كاف في الافادة ، ويترتب عليه في الاحكام الثواب أو العقاب بالعزم على الطاعة أو العصيان بعد البيان

4 ـ يقول : انه واجب الوقوع لان المعاني أكثر من الالفاظ الدالة عليها بالوضع .

ورد هذا القول بمنع كون المعاني أكثر من الالفاظ اذ ما من مشترك الا ولكل من معنييه أو معانيه لفظ يدل عليه بالوضع ، وهذا في المعاني التي تشتد الحاجة اليها ، أما التي لا تشتد اليها الحاجة فلا ضرر في خلوها عن الالفاظ كأنواع الروائح فانهم لم يضعوا لها أسماء تخصها وانما اكتفوا بتمييزها باضافة كل انواع الى ما يستخرج منه .

وهناك أقوال أخرى تفصل تفاصيل مختلفة ، رد جميعها .

والمعتمد المختار من هذا الخلاف هو القول الاول الذي عليه المحققون من جواز الاشتراك ووقوعه في القرآن الكريم والاحاديث النبوية وغيرهما ، بدليل الاستقراء والوقوع أقوى دليل على ذلك .

استعمال المشترك في معنييه أو معانيه . جرى الخلاف بين الاصوليين في جواز استعمال اللفظ المشترك في معنييه أو معانيه على أقوال :

1 ـ للاكثرين قالوا : ان المشترك يجوز لغة اطلاقه مجازا على معنيين مثلا بأن يرادا به من متكلم واحد في وقت واحد كأن يقال : عندي عين ، ويراد الباصرة والجارية مثلا ، وملبوسي الجون ، ويراد الاسود والابيض

واستدلوا لذلك بقوله تعالى : (ان الله وملائكته يصلون على النبي) لان الصلاة مشتركة بين المغفرة والاستغفار ، فهي من الله مغفرة ومن الملائكة استغفار . وكلا المعنيين مراد من الآية ، والوقوع دليل الجواز

وانما كان هذا الاطلاق مجازيا لان اللفظ لم يوضع لهما معا بوضع واحد بل لكل منهما على حدة من غير نظر الى الآخر بأن تعدد الواضع ، أو تعدد وضع الواحد ناسيا للاول.

2 ـ للامام الشافعي والقاضي أبي بكر الباقلاني والمعتزلة ، قالوا : يجوز لغة اطلاقه على معنييه مثلا حقيقة نظرا لوضعه لكل منهما ، فينصرف اليهما لظهوره فيهما

3 ـ لابي الحسين البصري والغزالي ، قالا : يجوز أن يراد به ما ذكر من معنييه أو معانيه عقلا لا لغة ، لا حقيقة ولا مجازا ، لمخالفته لوضعه السابق الذي يقتضي أن يستعمل في كل منهما منفردا فقط .

4 ـ لبعض الحنفية ، قال : يجوز لغة أن يراد به المعنيان في النفي دو الاثبات فنحو لا عين عندي يجوز أن يراد به الباصرة والذهب مثلا بخلاف عندي عين فلا يجوز ان يراد به الا معنى واحد لان الزيادة معنى اللفظ في النفي على معناه في الاثبات معهودة في اللغة كما في عموم النكرة المنفية دون المثبتة .

ومحل هذا الخلاف فيما يمكن فيه ارادة الجمع بين المعنيين أما اذا امتنع الجمع بينهما بحيث لا تصح ارادتهما معا كما في صيغة افعل لطلب الفعل والتهديد عليه فلا يصح قطعا استعمال المشترك فيهما بلا خلاف .

الحقيقة . بوزن فعيلة لفظ مشتق من الحق .

ومعناه في اللغة الثبوت، قال تعالى: (ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين) بمعنى ثبتت . وفعيل يستعمل تارة بمعنى فاعل كعليم بمعنى عالم ، وتارة بمعنى مفعول كقتيل بمعنى مقتول ، فالحقيقة ان كانت بمعنى فاعل فمعناها الثابت ، وعلى هذا فالتاء فيها للتأنيث ، وان كانت بمعنى المفعول فمعناها المثبت بفتح الباء من حققت الشيء بمعنى اثبته ، وفعيل على هذا مما يستوي في المذكر والمؤنث ، فلا تدخل عليه التاء الفارقة بينهما ، وعليه فالتاء في لفظ الحقيقة ليست للفرق بين المذكر والمؤنث بل لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية . .

الحقيقة في الاصطلاح تنقسم باعتبار اصطلاح التخاطب الى لغوية وشرعية . واللغوية تنقسم الى وضعية وعرفية ، والعرفية تنقسم الى عرفية عامة والى عرفية خاصة ، فتكون الاقسام اربعة : وضعية لغوية ـ عرفية لغوية عامة ـ عرفية لغوية خاصة ـ شرعية .

1 ـ الوضعية اللغوية ، وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا في اللغة ، ولا شك في وجودها المقطع باستعمال بعض الالفاظ فيما وضع له كالحر والبرد والسماء والارض والانسان والاسد وغيرها ، ولا خلاف في وقوعها .

2 ـ العرفية اللغوية العامة ، وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له بعرف الاستعمال اللغوى بأن يكون الاسم قد وضع لمعنى عام ثم يخصص بعرف استعمال أهل اللغة في بعض مسمياته ، وهذا يشمل اللفظ الذي نقل عن مسماه اللغوي الى غيره للاستعمال العام الذي لا يعرف ناقله ، بحيث هجر معه المعنى الاول ، اما بتخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة فانه وضع في اللغة لكل ما يدب على وجه الارض ، فقصره العرف العام على ما له حافر من الحيوانات كالفرس والحمار ، واما باشتهار المجاز حتى تنوسيت الحقيقة كالغائط لغة إسم للمكان المنخفض من الارض ، ثم نقله العرف العام الى الفضلة المستقذرة الخارجة من الانسان ، والرواية لغة اسم للجمل ، ثم نقل الى المزادة وهي القربة التي هي وعاء من جلد معد للماء ، ولا خفاء في وقوعها أيضا .

3 ـ العرفية اللغوية الخاصة ، وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له بعرف الاستعمال الخاص كالجاري عند كل طائفة من العلماء من الاصطلاحات التي تختص بهم كالجوهر والعرض عند المتكلمين . والفاعل والمفعول عند النحاة ، ولا خلاف في وقوع هذا القسم أيضا .

4 الحقيقة الشرعية ، وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا في الشرع بحيث يكون ذلك اللفظ استفيد وضعه لذلك المعنى من الشارع كالصلاة للعبادة المخصوصة وكالزكاة للقدر المخرج من المال

معنى الحقيقة الشرعية ، الحقيقة فسر معناها بتفسيرين :

1 ـ ان أهل الشرع غلب استعمالهم للفظ الصلاة مثلا في الافعال المخصوصة حتى صار اللفظ لا يفهم منه عند الاطلاق الا هذه العبادة المخصوصة ، وهذا لا نزاع فيه .

2 ـ ان صاحب الشرع وضع هذه الالفاظ لتلك العبادات ، وقد اختلف في هذا القسم من وجهين : في الجواز والوقوع .

أما الجواز فقد ذهب قوم من الاصوليين الى منع الحقيقة الشرعية بناء منهم على أن بين المعنى واللفظ مناسبة مانعة من نقله إلى غير معناه .

والجمهور على الجواز حتى قيل أنه متفق عليه .

وأما الوقوع فقد جرى فيه الخلاف على مذاهب :

1 ـ للقاضي أبي بكر الباقلاني وابن القشيري ، ذهبا الى منع وقوعها مستدلين لذلك بأن لفظ الصلاة مثلا لم يستعمله الشارع الا في معناه اللغوي وهو الدعاء بخير ، ولكن اقام الشارع أدلة أخرى على أن الدعاء لا يقبل الا بشرائط مضمومة اليه كالركوع وغيره .

ورده امام الحرمين بالاجماع على أن الركوع والسجود وغيرهما من نفس الصلاة لا أنها شروط فيها .

2 ـ للمعتزلة، ذهبوا الى القول بوقوع الحقيقة الشرعية مطلقا مستدلين لذلك بأن الشارع نقل هذه الألفاظ عن مسمياتها اللغوية وابتدأ وضعها لهذه المعانى سواء كانت هناك مناسبة أم لم تكن، فليست حقائق لغوية ولا مجازات عنها .

ورد هذا المذهب بأن الشارع لو ابتدأ وضع تلك الألفاظ لهذه المعانى لكانت غير عربية لأن العرب لم تضعها لا حقيقة ولا مجازا ، وأذا لم تكن عربية فلا يكون القرآن عربيا لكنه عربى، لقوله تعالى: (وكذلك أنزلناه قرآنا عربيا) وقوله : (عربيا غير ذى عوج) فبطل أن تكون الألفاظ الشرعية غير عربية.

3 ـ لامام الحرمين والامام الرازى و ابن السبكى وغيرهم ، ذهبوا الى القول بجواز الحقيقة الشرعية ووقوعها .

واستدلوا لذلك بقولهم: ان تلك الألفاظ لم تستعمل فى المعنى اللغوى ولم يقطع النظر عنه حالة الاستعمال بل استعملها الشارع فى هذه المعانى لما بينها وبين المعانى اللغوية من العلاقة ، فالصلاة مثلا لما كانت فى اللغة موضوعة للدعاء بخير، والدعاء جزء من المعنى الشرعى اطلق لفظ الصلاة على المعنى الشرعى مجازا تسمية للشىء باسم بعض اجزائه ولا تكون هذه الالفاظ بذلك خارجة عن لغة العرب لانقسام اللغة الى حقيقة ومجاز ثم هذه الألفاظ اللغوية اشتهرت فى المعانى المجازية بعد استعمال الشارع لها مجازا بمعونة القرائن، وبعد الاشتهار فهمت بلا قرينة، فصارت بذلك حقيقة شرعية بعد أن هجرت فى الشرع الحقائق اللغوية .

بناء على تقسيم الحقيقة الى هذه الأقسام الأربعة يصح تعريفها بحد يصدق على كل قسم من أقسامها بانفراد، فيقال: الحقيقة هى اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا فى الاصطلاح الذى وقع به التخاطب، وهذا التعريف يصدق على الحقيقة اللغوية والعرفية بقسميها وعلى الشرعية .

النقل

وهو فى اللغة، ياتى لمعان، منها تحويل الشىء من موضع الى آخر .

وفى الاصطلاح، نقل اللفظ عن معناه اللغوى الذى وضع له الى معنى آخر: شرعى أو عرفى عام أو عرفى خاص، مع غلبة استعماله فى المعنى المنقول اليه واشتهاره فيه حتى تنوسى المعنى الأول، وصار لا يتبادر منه عند الاطلاق الا المعنى الثانى .

فالنقل قسم من مطلق الحقيقة وليس قسيما لها لأنه استعمال اللفظ فيما وضع له فى الشرع أو فى العرف أو فى الاصطلاح، والمراد من الوضع فى النقل غلبة استعمال اللفظ فى المعنى المنقول اليه، حتى هجرت الحقيقة اللغوية وصار اللفظ لا يتبادر منه عند الاطلاق والتجرد عن القرينة الا المعنى الثانى المنقول اليه، فالحقيقة اللغوية أصل للحقيقة الشرعية والعرفية والاصطلاحية لأن الحقيقة اللغوية هى التى وضع لها اللفظ بالأصالة، ثم نقل عنها الى الحقيقة الشرعية أو العرفية أو الاصطلاحية .

أقسام المنقول، المنقول ينسب الى الناقل فيقال منقول شرعى وعرفى واصطلاحى، فانقسم باعتبار الناقل الى ثلاثة أقسام :

1 ـ شرعى، وهو ما كان النقل فيه من جهة الشارع كلفظ الصلاة فانه فى اللغة وضع للدعاء بخير، ثم استعمله الشارع فى الهيأة المخصوصة ذات الأقوال والأفعال، فاذا أطلق

الشارع لفظ الصلاة على تلك الهيأة يكون الاطلاق حقيقة شرعية • وإذا أطلقه على الدعاء يكون مجازا • وبالعكس أذا أطلقه اللغوي يكون حقيقة في الدعاء مجازا في الاركان المخصوصة .

2 ـ العرفي • ويراد به عند الاطلاق العرف العام • وهو الذي لا يعرف قائله • وهذا كالدابة فانه في اللغة لفظ وضع لكل ما يدب على الارض ثم قصره العرف على ذوات الاربع، فلفظ الدابة اذا أطلق على الفرس باعتبار أنها من أفراد ما يدب على الارض فهو حقيقة لغوية مجاز عرفي، وباعتبار أنها من أفراد ذوات الاربع فهو حقيقة عرفية مجار لغوي .

3 ـ الاصطلاحي • وهو الذي اذا أطلق يراد به العرف الخاص ' وهو ما لكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات الخاصة بهم • فالفاعل مثلا وصف في اللغة لمن صدر منه الفعل • وفي اصطلاح النحاة هو الاسم المرفوع • فاطلاق الفاعل المعنى الاول حقيقة وبالمعنى الثاني مجاز • هذا من الجانب اللغوي وبالعكس هو حقيقة في الثاني مجاز في الاول اذا اعتبر الجانب الاصطلاحي.

فكل منقول يصح أن يعتبر حقيقة ومجازا لكن باعتبارين مختلفين : اللغة أو النقل • فاللفظ الواحد يوصف بكونه حقيقة ومجازا في آن واحد • غير أن ذلك لا يصح الا باعتبارين مختلفين • ومهما اختلفت الجهة فلا تناقص ولا تضاد • مثلا : الصلاة اذا أطلق على الاركان المخصوصة فهو حقيقة لكن باعتبار جهة الشارع • وهو مجاز أيضا لكن باعتبار جهة اللغة • وحيث اختلفت الجهة فلا يتوهم أن هذا من قبيل الجمع بين الضدين

النقل خلاف الاصل . اللفظ اذا احتمل النقل من الحقيقة اللغوية الى الشرعية أو العرفية أو الاصطلاحية وعدم النقل فالاصح الراجح عدم النقل لوجهين : .

1 ـ ان الاصل بقاء ما كان على ما كان، والنقل فيه انتقال عما كان فيكون مخالفا للاصل.

2 ـ يتوقف على ثلاثة أمور : الوضع اللغوي والانتقال عنه ثم الوضع الثاني بالمعنى المتقدم وهو الاستقرار في المنقول اليه • اما المعنى الاصلي الغوي فانه يتم بشيء واحد وهو الوضع الاول • وما يتوقف على امر واحد ارجح واقوي مما يتوقف على ثلاثة لان كثرة الافتقار دليل على الضعف والنقص .

المـجـاز

هو في اللغة مأخوذ من الجواز الذي هو العبور والانتقال من حيز الى آخر، ثم أنه يستعمل مصدرا ميميا بمعنى الجواز والعبور • ويستعمل ظرف مكان بمعنى مكان الجواز والعبور • وانما سمي اللفظ مجازا لمناسبة انتقاله من معناه الاصلي الى غيره فهو متصف بالانتقال، او لان المستعمل قد جعله محلا لعبوره حيث انتقل بواسطته من معنى الى آخر .

وفي الاصطلاح يتحقق بصرف اللفظ عن الحقيقة اللغوية او عن العرفية بقسميها او عن الشرعية الى غيرها • فهو تابع لاقسام الحقيقة • والتعريف الذي يشمل جميع اقسام المجاز ويصدق على كل واحد منها بانفراد ان يقال : المجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في العرف الذي وقع به التخاطب لعلاقة بينما .

فاللفظ المهمل الذي لم يوضع والذي وضع ولم يستعمل لا يجري فيهما المجاز • لان المجاز فرع الحقيقة التي تستدعي الاستعمال • وإنما يتحقق المجاز في اللفظ المستعمل إذا استعمل في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب • فيكون لغويا وشرعيا وعرفيا واصطلاحيا .

ويشترط لصحة المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي والا جاز اطلاق كل لفظ على كل معنى مجازا وهو باطل ، وأيضا فبالعلاقة يمتاز المجاز عن النقل ، ومعنى العلاقة أن يوجد بين المعنى الاصلي والفرعي نوع مناسبة واتصال أعم من أن تكون مشابهة أو غيرها كالسببية مثل نزول السحاب ، والمسببية كتسمية المرضى المهلك موتا ، والزيادة والنقصان والمجاورة والكلية والجزئية والضدية كالمفازة للبرية المهلكة ونحو ذلك . على أنه لا يشترط سماع أعيانها من العرب ، بل المعتبر هو ثبوت نوعها عنهم . وقد أنهى بعضهم أنواع علاقات المجاز الى ثلاثة وثلاثين نوعا .

أقسام المجاز : ينقسم المجاز باعتبار الواضع الى اربعة أقسام :

1 ـ لغوي ، كاستعمال لفظ الاسد في الرجل الشجاع .

2 ـ عرفي عام ، كاستعمال لفظ الدابة في مطلق ما دب على الارض .

3 ـ عرفي خاص ، كاستعمال الجوهر في النفيس من الاشياء أو الفاعل في من صدر منه الفعل .

4 ـ شرعي كأستعمال لفظ الصلاة في الدعاء .

وينقسم المجاز أيضا باعتبار ما وضع له ويطلق عليه الى ثلاثة أقسام :

1 ـ المجاز في اللفظ المفرد ، كما يقال : رأيت أسد اذا رأى رجلا شجاعا .

2 ـ المجاز في اللفظ المركب ، بأن تستعمل الالفاظ المفردة فيما وضعت له ولكن يسند بعضها الى بعض على غير الوجه الذي من حق الاسناد ان يجري عليه ، ومنه قول الشاعر :

أشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي

فالمجاز في اسناد والاشابة الافناء الى كر الغداة ومر العشي لان حقهما أن يسندا الى الله تعالى لانه الفاعل لهما حقيقة .

3 ـ المجاز في المفرد والمركب معا ، وهذا اذا جرى المجاز في المفردات وفي اسناد بعضها الى بعض كقولهم احياني اكتحالي بطلعتك ، فاستعمل الاحياء في السرور والاكتحال في الرؤية وكلاهما مجاز في الافراد ، ثم أسند احدهما الى الاخر وهو غير ما حقه أن يسند اليه ، فكان مجازا في التركيب لان المحيي حقيقة هو الله تعالى .

الخلاف في وقوع المجاز . اختلفوا في وقوع المجاز في الكتاب والسنة على مذهبين :

1 ـ لابي داود الظاهري ، ذهب الى القول بمنع وقوع المجاز في الكتاب والسنة .

واستدل لذلك بأدلة ردت عليه، منها ان وقوعه ان كان مع القرينة ففيه تطويل من غير فائدة، وان كان بدونها ففيه التباس المقصود بغيره ، وهذا الدليل يؤدي الى منع المجاز مطلقا في الكتاب والسنة والاستعمال العربي، وهو مذهب الاستاذ أبي اسحاق الاسفرايني، وابي علي الفارسي وغيرهم .

ورد هذا المذهب بأن ذلك مع القرينة فلا التباس ، وله فوائد : منها ثقل الحقيقة كالخنفقيق اسم للداهية ، فيعدل عنها الى النائبة أو الحادثة ، ومنها بشاعتها كالتعبير بالغائط عن الفضلة الخارجة من الانسان . ومنها كون المجاز أبلغ ، ومنها قصد اخفاء الحقيقة ، ومنها التعظيم كما يقال : السلام على المقام العالي مكان السلام عليك .

2 ـ للجمهور ، الجمهور على أن المجاز واقع مطلقا في الكتاب والسنة والاستعمال العربي ، قال تعالى : (جدارا يريد ان ينقض فأقامه) وقال : (واسأل القرية) وقال : (واخفض لهما جناح الذل من الرحمة) (واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا) وهو كثير .

علامات المجاز . من علامات كون اللفظ مجازا تبادر غيره الى الفهم لولا القرينة ، ومنها عدم الاطراد فلا يقال : اسأل البساط مثلا ، ومنها جمعه على خلاف جمع الحقيقة كما في الامر بمعنى الشيء مجازا فانه يجمع على امور ، بخلافه بمعنى القول حقيقة فانه يجمع على اوامر ومنها التزام تقييده كجناح الذل، ومنها الاطلاق على المستحيل نحو: واسأل القرية .

التقسيم الثاني للدلالة اللفظية .

تنقسم الدلالة اللفظية ثانيا الى قسمين : منطوق ومفهوم .

القسم الاول المنطوق ، وهو لغة ما يلفظ به سواء كان مفردا او مركبا تاما او ناقصا ، و اصطلاحا ما يفهم من اللفظ في محل النطق بأن ينصرف الذهن اليه مباشرة بمجرد النطق به كوجوب الزكاة المفهوم من قوله صلى الله عليه وسلم : في الغنم السائمة زكاة . وتحريم التأفيف للوالدين المفهوم من قوله تعالى : (فلا تقل لهما أف) والمنطوق وان كان مفهوما من اللفظ غير أنه لما كان مفهوما من دلالة اللفظ نطقا خص باسم المنطوق ، وبقي ما عداه معرفا بالمعنى العام المشترك وهو المفهوم .

انقسام المنطوق الى صريح وغير صريح ينقسم المنطوق باعتبار دلالته الى قسمين صريح وغير صريح :

فالصريح ما تكون دلالته ناشئة عن الوضع ، وتدخل فيه دلالة المطابقة ودلالة التضمن ، وغير الصريح هو الذي تكون دلالته على معناه لا بصريح صيغته ووضعه . وينقسم الى ثلاثة اقسام : دلالة اقتضاء ، ودلالة ايماء ، ودلالة اشارة .

1 ـ دلالة الاقتضاء هي ما يكون مدلول اللفظ فيها مقصودا للمتكلم ، ويعتبر المدلول فيها مضمرا بأحد وجهين :

اما لضرورة توقف صدق المتكلم بالخبر عليه كما في قوله عليه الصلاة والسلام : رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ، وقوله : لا عمل الا بنية . فان رفع الخطأ والنسيان والاستكراه والعمل ممتنع لوجودها وتحققها في الخارج ، فلا بد من اضمار حكم يمكن نفيه كالمؤاخذة والعقاب في الخبر الاول ، والفائدة والجدوى في الخبر الثاني ، ضرورة ان كلا من الخبرين واقع في الخارج قطعا فلا يكون المتكلم به صادقا الا بتقدير ذلك المضمر المحذوف .

واما لضرورة توقف صحة وقوع الكلام الملفوظ به على ذلك المحذوف عقلا او شرعا فالاول كقوله تعالى : (واسأل القرية) فانه لابد من اضمار مضاف الى القرية تقديره اهل القرية ليصح وقوع الكلام الملفوظ به عقلا ، لان القرية عبارة عن الابنية المتجمعة فلا يصح سؤالها عقلا، والثاني كقول القائل لغيره : اعتق عبدك عني على ألف دينار مثلا، فانه يستدعي تقدير تقدم انتقال ملك العبد الى الآمر ضرورة ان العتق الشرعي الصحيح يتوقف على انتقال العبد إلى ملك المعتق.

2 ـ دلالة التنبيه والايماء وهي ما يكون مدلول اللفظ فيها مقصودا للمتكلم ايضا ويكون مفهوما من اللفظ لطقا ، كاقتران الوصف بحكم او لم يكن الوصف علة له لاستبعد اقترانه

به كما في قوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي الذي قال له : واقعت أهلي في نهار رمضان : اعتق رقبة . فقد اقترن الوصف وهو المواقعة بحكم وهو اعتق ، فلو لم يكن الوصف علة لذلك الحكم لاستبعدت هذه المقارنة خصوصا من الشارع

3 - دلالة الاشارة ، وهي ما يكون مدلول اللفظ فيها غير مقصود للمتكلم كدلالة قوله تعالى : (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) على أن من جامع في الليل من رمضان واصبح على جنابة لا يفسد صومه بل يكون صحيحا ، لان من جامع في آخر الليل لا بد من تاخر غسله الى النهار فاباحة الجماع في الليل الصادق بآخر جزء منه يستلزم عدم افساد الصوم ، ومع ذلك فان هذا المدلول ، ليس بمقصود من الكلام ، ولكنه لازم للمقصود به من اباحة مباشرة النساء الى طلوع الفجر ، لقوله تعالى : (فالآن باشروهن) مع قوله : (حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) .

القسم الثاني - المفهوم ، وهو لغة ما يستفاد من اللفظ مطلقا .

واصطلاحا ما فهم من اللفظ في غير محل النطق ، بأن يدل اللفظ لكن لا بفور النطق على ثبوت حكم المذكور للمسكوت عنه ، أو على نفي الحكم عنه ، لان العقل يدرك أولا المعنى الوضعي من اللفظ وهذا يسمى منطوقا كما تقدم ، ثم ينتقل الذهن الى المعنى الثاني وهذا ما يراد بكون اللفظ دل عليه لا في محل النطق ويسمى مفهوما .

انقسام المفهوم . المسكوت عنه ان وافق حكمه حكم المنطوق يدعى مفهوم الموافقة وان خالفه في الحكم يسمى مفهوم المخالفة فهما قسمان :

القسم الاول - مفهوم الموافقة ، وهو ما يدل اللفظ فيه على موافقة المسكوت عنه للمنطوق به في حكم ويسمى في الاصطلاح فحوى الخطاب ولحنه ، والمراد بهما معنى الخطاب ومفهومه ، اذ فحوى الخطاب في اللغة مفهومه ، يقال : فهمت من فحوى كلامه كذا ، أي من مفهومه ، وأما لحن الخطاب فانه يطلق في اللغة على معان : منها ما يفهم من اللفظ من غير تصريح به كقوله تعالى : (ولتعرفنهم في لحن القول) أي في فلتات كلامهم من غير تصريح بالنفاق ، ومنها اللغة ، يقال : لحن فلان بلحنه اذا تكلم بلغته ، ومنها الفطنة ، كقوله صلى الله عليه وسلم : ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض . اي افطن لها ، ومنها الخطأ والخروج عن الصواب في الاعراب

انقسام مفهوم الموافقة : ينقسم مفهوم الموافقة من حيث هو الى قسمين :

1 - قسم يستوي فيه المسكوت عنه مع الملفوظ به في الحكم كقوله تعالى : (ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا) فهذه الآية دلت بمنطوقها على تحريم اكل مال اليتيم ظلما وتدل بمفهومها المساوي على تحريم احراقه واتلافه بأي وجه من الوجوه ، وهذا الحكم وهو التحريم يستوي فيه المنطوق والمفهوم ، وليس احدهما اقوى فيه من الاخر .

2 - وقسم يكون فيه المسكوت عنه اولى بالحكم من المنطوق كقوله تعالى : (فلا تقل لهما اف) فان سياق الآية يدل على ان المقصود بها كف الاذى عن الوالدين ، وقد دلت بمنطوقها على تحريم التأفيف الذي هو اقل انواع الايذاء ، وحيث ان الاذى في الضرب والشتم وغيرهما مما هو مسكوت عنه اشد من التأفيف فيكون التحريم فيها اولى ، وكقوله تعالى : (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) دلت الاية بمنطوقها على ان الشيء الحقير من الحسنات او السيآت لا يهمل ، وتدل بمفهومها على ان الاعمال الجليلة لا تهمل بطريق

الأولى لأنه اذا كان القليل من الخير أو الشر لايهمل فمن الأولى أن لايهمل الكثير، وكقوله تعالى: (ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من أن تأمنه بدينار لا يؤده اليك) فمن يؤدى القنطار يؤدى ما دونه بالأولى، ومن لايودى الدينار لايؤدى القنطار بالأولى، فالآيتان السابقتان فيهما التنبيه بالأدنى على الأعلى، أما الأخيرة ففيها التنبيه بالأعلى على الأدنى وبالأدنى على الأعلى، وكلها تثبت أن الحكم في المسكوت عنه أولى منه في محل النطق .

الاحتجاج بمفهوم الموافقة. اتفق أهل العلم على صحة الاحتجاج به فى الأحكام الا ما نقل عن داود الظاهرى من أنه ليس بحجة مطلقا.

والدليل على أنه حجة أن السيد اذا قال لعبده: لاتعط زيدا حبة، ولا تظلمه بذرة، ولا تقل له أف، فان الذى يتبادر الى الفهم من ذلك امتناع اعطاء ما فوق الحبة وامتناع الظلم بالدينار وما زاد عليه وامتناع الشتم والضرب، ولذلك كان المفهوم من قول النبى صلى الله عليه وسلم: من سرق عصا مسلم فعليه ردها. وُجوب ردما زاد على ذلك، وأيضا فلو حلف شخص أنه لا ياكل لفلان لقمة، ولا يشرب من مائه جرعة، لكان ذلك موجبا لامتناعه من أكل مازاد على اللقمة كالرغيف، وشرب ما زاد على الجرعة، الى غير ذلك .

الخلاف في وجه الدلالة على حكم المسكوت عنه . قد اختلفوا في وجه الدلالة على حكم المسكوت عنه على مذهبين :

المذهب الأول يقول: ان الدلالة عليه لفظية بطريق الفحوى مستدلين لذلك بأن العرب انما وضعت هذه الألفاظ للمبالغة في تأكيد حكم المسكوت عنه، فانهم اذا أرادوا المبالغة فى كون أحد الفرسين سابقا على الآخر قالوا: هذا الفرس لايلحق غبار هذا الفرس، وذلك عندهم أبلغ من قولهم: هذا الفرس سابق لهذا الفرس.

المذهب الثاني يقول: ان الدلالة عليه عقلية بطريق القياس. واحتج أصحابه لذلك بأنه لو قطع النظر عن المعنى الذى سيق له الكلام من كف الأذى عن الوالدين وعن كونه فى الشتم والضرب أشد منه فى التأفيف لما قضى بتحريم الشتم والضرب اجماعا، فالتأفيف أصل والشتم والضرب فرع، ودفع الأذى علة، والتحريم حكم ، ولا معنى للقياس الا هذا .

والأصح من هذا الخلاف انما هو المذهب الأول الذى يقول: ان حكم المسكوت عنه استفيد بالاستناد الى فحوى الدلالة اللفظية، ويدل على أنه ثابت بالفحوى لابالقياس أن المقيس عليه الذى هو الأصل فى القياس لايكون مندرجا فى الفرع المقيس وجزءا منه بالاجماع، وهذا النوع من الاستدلال قد يكون ما اعتبر أصلا فيه جزءا مما اعتبر فرعا كما اذا قال السيد لعبده: لاتعط لفلان حبة فانه يدل على امتناع اعطاء الدينار وما زاد عليه، والحبة المنصوصة داخلة فيه، وكذا قوله تعالى: (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) فانه يدل على رؤية ما زاد على الذرة والذرة تكون داخلة فيه.

لهذا فان كل من خالف فى القياس وافق على هذا النوع من الدلالة سوى أهل الظاهر ولو كان قياسا لما كان الأصل مندرجا فى الفرع ومشمولا له .

القسم الثاني ـ مفهوم المخالفة، وهو الذى يدل اللفظ فيه على مخالفة المسكوت عنه للمنطوق به فى الحكم، بأن يكون مدلول اللفظ فى محل المسكوت مخالفا لمدلوله فى محل النطق ويسمى دليل الخطاب أيضا .

أنواع مفهوم المخالفة، ان مفهوم المخالفة عند القائلين به ياتى على أنواع متفاوتة فى القوة والضعف :

1 ــ مفهوم الاستثناء، كقوله تعالى: (لا اله الا الله) منطوقه نفي الألوهية عن غير الله تعالى، ومفهومه اثبات الألوهية له تعالى. وهذا هو المشهور، ونص عليه التفتزاني ومثله لا عالم الا زيد. فان منطوقه نفي العلم عن غير زيد ومفهومه اثبات العلم لزيد .

2 ــ مفهوم الحصر بانما كقوله تعالى : (انما الهكم الله) مفهومه أن غيره ليس باله .

3 ــ مفهوم الغاية، كقوله تعالى: (فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) فالمنطوق الصريح عدم الحل له مستمرا الى أن تنكح زوجا غيره، والمفهوم حلها له بعد نكاح زوج آخر، وكقوله تعالى: (ولا تقربوهن حتى يطهرن)

4 ــ مفهوم الشرط والجواب. كقوله تعالى : (وان كن أولات حمل فأنفقوا عليهن) وقوله صلى الله عليه وسلم: اذا أتاكم كريم قوم فأكرموه .

5 ــ مفهوم الصفة، والمراد بالصفة لفظ مقيد لآخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية مما يدل على نقص شيوع اللفظ وتقليل اشتراكه، فيشمل الصفة بمعنى النعت التي لا يراد بها المدح ولا الذم، كقوله تعالى: (فمن ما ملكت أيما نكم من فتياتكم المؤمنات) وكقوله صلى الله عليه وسلم: في الغنم السائمة زكاة. ويشمل العلة، كقوله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) ونحو أعط السائل لحاجته. أي المحتاج دون غيره، ويشمل الظرف سواء كان زمانا كقوله صلى الله عليه وسلم: صلاة الليل مثنى مثنى. فيفهم منه أن صلاة النهار لاتقدر بعدد وان لم يقل المالكية بهذا المفهوم لأنه خرج عن سؤال. ونحو سافر خالد يوم الجمعة، أي لا في غيره، أو مكانا كقوله تعالى: (ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد) ومفهومه انمخالف لكم مباشرتهن في غير المساجد، ولم يقل المالكية أيضا بهذا المفهوم لأنه خرج مخرج الغالب، وكما يقول: جلست أمام بكر، أي لا وراءه، ويشمل الحال، نحو أحسن الى العبد مطيعا، فهذه الصور تدخل كلها تحت مفهوم الصفة .

ويشترط في تحقق مفهوم الصفة واعتباره شروط :

أ ــ أن لايكون المذكور خرج مخرج الغالب كما في قوله تعالى: (وربائبكم اللاتي في حجوركم) فان الغالب كون الربائب في حجور الأزواج وتربيتهم، فهذا القيد لامفهوم له .

ب ــ أن لايكون المسكوت عنه ترك لخوف كقول قريب العهد بالاسلام لخادمه بحضرة المسلمين: تصدق بهذا على المسلمين، يريد و غيرهم ولكنه تركه خوفا من أن يتهم بالنفاق .

ج ــ أن لايكون المتكلم جاهلا بحكم المسكوت عنه فيتركه للجهل بحكمه مع علمه بحكم المنطوق .

د ــ أن لايكون المخاطب جاهلا بحكم المنطوق دون المسكوت عنه الذى يكون عالما به.

هـ ــ أن لايكون المنطوق هو الذي وقع السؤال عنه كما اذا سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الغنم السائمة هل فيها زكاة؟، أو قيل بحضرته: لفلان غنم سائمة، فقال: في الغنم السائمة زكاة . الى غير ذلك .

ففي جميع هذه الأحوال لايتحقق لمفهوم المخالفة وجود. ويمكن ضبط ما يعتبر في مفهوم الصفة من الشروط بأن لاتكون في ذكر الوصف فائدة أخرى غير اثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه .

6 ــ مفهوم العدد، كقوله تعالى في حد القذف: (فاجلدوهم ثمانين جلدة) وقوله صلى الله عليه وسلم: اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا. فان مفهومه أن ما دون القلتين يحمل الخبث.

7 ـ مفهوم تقديم المعمول، كقوله تعالى: (اياك نعبد واياك نستعين) وقوله : (الينـــا مرجعكم)

8 ـ مفهوم حصر المبتدأ في الخبر، كما يقال: العالم خالد، المجتهد بكر .

9 ـ مفهوم الاسم المشتق، كقوله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)

10 ـ مفهوم اللقب، بأن يستند الحكم الى اسم جامد سواء كان علما أو اسم جنس، ويدل على نفى الحكم عن غيره بطريق المفهوم المخالف، كقوله صلى الله عليه وسلم: جعلت لى الأرض مسجدا وترابها طهورا. فان مفهومه أن غير التراب لايكون طهورا، وكما يقال: الزكاة فى النعم. فمفهومه أن غير النعم لازكاة فيه .

وهذه المفاهيم تتفاوت قوة وضعفا فى الدلالة على الحكم حسب ترتيبها فى هذا السياق فأقواها الأول اذ قيل انه منطوق صراحة، ثم الثاني والثالث، حتى قيل انهما منطوق أيضـــا بالاشارة وانما قيل فى هذه الثلاثة انها منطوق لتبادرها الى الأذهان .

وأضعفها الأخير، وهو مفهوم اللقب الذى أنكره الجميع، ولم يقل به الا الدقاق والصيرفى من الشافعية وابن خويزمنداد من المـالـكية و بعض الحنابلة .

ثم ان النظر الى فائدة تخصيص المنطوق بالذكر دون غيره هو مستند ادراك الحكم وفهمه فى المسكوت عنه عند القائلين به، ويستوى فى ذلك مفهوم الموافقة والمخالفة وان افترقا فى الجهة، حيث ان فائدة التخصيص بالذكر فى مفهوم الموافقة انما هى تاكيد مثل حكم المنطوق فى محل المسكوت عنه أو مساوته، وفائدة التخصيص بالذكر فى مفهوم المخالفة انما هى نفى مثل حكم المنطوق فى محل المسكوت عنه .

الاحتجاج بالمفهوم. أما مفهوم الموافقة فقد اتفق الأصوليون على صحة الاحتجاج به فى الأحكام الا الظاهرية، وان اختلف القائلون به فى جهة دلالته هل هى لفظية أو قياسية على مـا تقـــدم .

وأما مفهوم المخالفة فان الذين اتفقوا على صحته اختلفوا فى صحة الاحتجاج به على مذهبين :

المذهب الأول للأيمة: الشافعى ومالك واحمد بن حنبل والأشعرى وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وأبى عبيدة وجماعة من أهل اللغة العربية، كلهم قالوا بصحة الاحتجاج به مستدلين لذلك بأن الخطاب الدال على حكم مرتبط باسم عام مقيد بصفة خاصة كقوله صلى الله عليه وسلم: فى الغنم السائمة زكاة يدل على نفى ذلك الحكم عن غير المتصف بتلك الصفة فتنتفى الزكاة عن غير السائمة، وان اختلف أصحاب هذا المذهب فى وجه الحجية على أقوال :

1 ـ انها لغوية لقول كثير من أيمة اللغة بها منهم أبو عبيدة وتلميذه عبيد، قالا فى حديث الصحيحين مثلا: مطل الغنى ظلم: انه يدل على أن مطل غير الغنى ليس بظلم، وهم انما يقولون فى مثل ذلك ما يعرفونه من لسان العرب .

2 ـ انها شرعية لمعرفة ذلك من موارد كلام الشارع، فقدفهم صلى الله عليه وسلم من قوله تعالى: (ان تستغفر لهم سبعين مرة، فلن يغفر الله لهم) أن حكم ما زاد على السبعين بخلاف حكمه حيث قال كما رواه الشيخان: خير نى ربى فوالله لأزيدن على السبعين فعلم أن ما زاد على السبعين بخلافه .

3 ـ انها عقلية لأن العقل هو الذى يدرك أن القيد المذكور كالسائمة مثلا لو لم ينف الحكم عن المسكوت لم يكن لذكره فائدة، وينزه عنه كلام الشارع .

المذهب الثاني للامام أبي حنيفة النعمان وأصحابه والقاضي أبي بكر وابن سريج وجمهور من المعتزلة، أنكروا صحة الاحتجاج بمفهوم المخالفة مطلقا لغة وشرعا وعقلا . وهؤلاء وان قالوا في المسكوت بخلاف حكم المنطوق الا أنهم يستندون في ذلك الى أمور أخرى كما في انتفاء الزكاة عن المعلوفة، فانهم يقولون في دليل هذا الحكم: ان الزكاة وردت في السائمة فبقيت المعلوفة على الأصل من عدم التكليف .

الأوامر والنواهي .

معظم الأحكام الشرعية التي هي الوجوب والندب والحرمة والكراهة انما تستفاد من الأدلة النقلية بطريق الأمر والنهي، أما الاباحة فليست من الأحكام الشرعية التكليفية عند التحقيق، فالأمر يقتضي الفعل وجوبا أو ندبا، والنهي يقتضي ترك الفعل على وجه التحريم أو الكراهة .

الأوامر والنواهي على ضربين: صريح وغير صريح .

أولا — الأوامر والنواهي الصريحة. فالأوامر الصريحة مثل قوله تعالى: (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) وقوله : يأيها الذين آمنوا آمنو ا بالله) وقوله : (وأطيعوا الله والرسول) وقوله: (فاجتنبوا الرجس من الأوثان) والنوا هي الصريحة مثل قوله تعالى: (ولاتقربوا الزنى) وقوله: (ولاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل)

ثانيا — الأوامر والنواهي الغير الصريحة، وتاتي على أنواع :

1 — ما جاء مجيء الاخبار عن تقرير الحكم كقوله تعالى : (كتب عليكم الصيام) وقوله: (والوالدات يرضعن أولادهن) وقوله : (حرمت عليكم الميتة والدم) وأشباه ذلك مما فيه معنى الأمر أو النهي فهذا ظاهر الحكم، وهو كالأمر والنهي الصريحين .

2 — ما جاء مجيء مدحه أو مدح فاعله في الأوامر، أو ذمه أو ذم فاعله في النواهي ، وترتيب الثواب على الفعل في الأوامر، وترتيب العقاب في النواهي، أو الاخبار بمحبة الله في الأوامر، والبغض والكراهة في النواهي، كقوله تعالى: (والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون) وقوله : (بل أنتم قوم مسرفون) وقوله : (ومن يطع الله ورسوله ندخله جنات تجري من تحتها الأنهار) (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده ندخله نارا) وقوله : (والله يحب المحسنين) (انه لا يحب المسرفين) الى غير ذلك .

3 — ما يتوقف عليه المطلوب كما في مسألة ما لا يتم الواجب المطلق الا به، ومسألة الأمر بالشيء نهي عن ضده، ونحو ذلك من الأوامر والنواهي التي استلزمها المعنى من غير تصريح بها.

وبما أن الأمر والنهي متقابلان في الاقتضاء ومتضادان في الأحكام لأن الأمر بالشيء نهي عن ضده والنهي عن الشيء أمر بضده، تعين افراد كل منهما بالذكر وتخصيصه بالبحث لشرح ما يتعلق به من الأحكام .

أولا — الأمر . والبحث فيه ينحصر في: مسماه — حده — صيغته — ما يقتضيه .

1 — قد وقع خلاف في مسمى هذا اللفظ المركب من (أ — م — ر) على ثلاثة مذاهب:

ذهب بعضهم الى أن مسماه الكلام اللساني الذي هو العبارة الدالة على المعنى بالوضع والاصطلاح. وحجة أصحاب هذا المذهب المبادرة للفهم .

وذهب آخرون الى أن مدلوله الكلام النفساني الذي هو صفة قائمة بنفس المتكلم ، وحجة هذا المذهب قول الشاعر :

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

ومذهب ثالث يقول : انه مشترك بينهما . والقول بالاشتراك هو المشهور .

والذي يهتم به الاصوليون هو الذي يقول ان مدلول الامر هو القول اللساني المخصوص لانه قسم من اقسام الكلام الذي ترجع اليه الادلة السمعية النقلية ، ولهذا قسمت العرب الكلام إلى : امر ونهي وخبر واستخبار وغير ذلك .

قد اتفق الاصوليون على أن لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص من كل صيغة تدل على الطلب ، فيكون مسماه اللفظ الدال على طلب الفعل ، ويدخل فيه صيغة افعل ، واسم الفعل كصه ، والمضارع المقرون بلام الامر نحو لينفق ذو سعة ، ولكن قد وقع الخلاف بينهم في اطلاق لفظ الامر على غير القول المخصوص ، وفي المسألة خلاف على ثلاث مذاهب :

الاول لجمهور الاصوليين ، يقول : ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص مجاز في غيره ، ودليله انه لو كان حقيقة في غيره لكان مشتركا ، والاصل عدم الاشتراك ، وايضا فالمجاز اولى من الاشتراك .

الثاني لبعض الفقهاء ، يقول : انه مشترك بين القول المخصوص وبين الفعل فيكون حقيقة في الفعل كالقول ، ودليله انه اطلق على الفعل ، فقد قال الله تعالى : (وما امر فرعون برشيد) والذي يوصف بالرشد انما هو الفعل ، اما القول فيوصف بالسداد ، ويقال : كنا في امر عظيم ، اذا كنا في الصلاة ، والاصل في الاطلاق الحقيقة ، فيكون مشتركا .

ورد هذا المذهب بأن لفظ الامر اذا اطلق مجردا عن القرائن انما الذي يتبادر منه هو القول المخصوص ، والتبادر علامة الحقيقة ، وايضا فالمجاز اولى من الاشتراك لان المجاز اغلب في لغة العرب من الاشتراك .

المذهب الثالث لابي الحسن البصري ، يقول : ان الامر مشترك بين القول المخصوص والفعل وبين الشأن والصفة والشيء ، لاستعماله ايضا في هذه الثلاثة ، قال تعالى : (انما امره اذا اراد شيئا) اي شأنه . وقال الشاعر .

عزمت على اقامة ذي صباح لامر ما يسود من يسود .

اي لصفة من الصفات. وقالت الزباء: لامر ما جدع قصير انفه. اي لشيء ويقال : ائتني بأمر ما اي بشيء ، والاصل في الاستعمال الحقيقة . فيكون لفظ الامر مشتركا عنده بين هذه الخمسة

ورد هذا المذهب بما رد به سابقه ، وهو ان استعمال الامر في هذه الثلاثة مجاز ايضا وهو اولى من الاشتراك ، والفرق بين الشأن والصفة والشيء ان الشأن صفة كمال تقوم بالذات، والصفة وصف مطلق يقوم بالذات، والشيء كل موجود مطلقا، فالصفة اعم من الشأن، والشيء اعم منهما مطلقا.

2 - حده ، واوضح ما يقال في حد الامر انه قول دال بالوضع على طلب الفعل على جهة الاستعلاء ، فالخبر الدال على طلب الفعل نحو انا طالب منك كذا او اوجبته عليك وان تركته عاقبتك ليس من الامر لانه وان دل على طلب الفعل لكن لا بالوضع لانه خبر عن الامر لا انشاء، فهو من استعمال الخبر في الانشاء كصيغ العقود نحو بعت واشتريت ، كما ان النهي والاستفهام والدعاء والالتماس لا تعتبر من الامر في شيء لان النهي يقتضي الترك والاستفهام ليس في طلب

الفعل والدعاء والالتماس لا استعلاء فيهما . والطلب من غير استعلاء ، وان سمى أمرا الا ان ذلك مجاز كما في قوله تعالى حكاية عن فرعون : (فماذا تامرون) والمراد به تشيرون .

3 ـ صيغة الامر الدالة على الطلب ، وهي افعل او ما يقوم مقامه كاسم الفعل والمضارع المقرون بلام الامر كما تقدم . وقد اختلف الاصوليون في صيغة افعل ، هل هي خاصة بالامر والطلب او تستعمل فيه وفي غيره لكونها وردت في اللغة مترددة بين محامل كثيرة ،

4 ـ مقتضى صيغة الامر اذا وردت مجردة عن القرائن .

قد اتفق الاصوليون على ان صيغة الامر قد ورد اطلاقها بإزاء معان كثيرة اهمها :
1 ـ الوجوب كقوله تعالى : (اقم الصلاة) 2 ـ الندب كقوله : (فكاتبوهم) . 3 ـ الارشاد كقوله : (واستشهدوا شهيدين 4 ـ الاباحة كقوله : (كلوا من الطيبات) . 5 ـ التأديب كقوله صلى الله عليه وسلم : كل مما يليك 6 التهديد كقوله تعالى : (اعملوا ما شئتم) ويدخل فيه الانذار كقوله تعالى : (قل تمتعوا فان مصيركم الى النار) . 7 ـ الامتنان كقوله تعالى : (وكلوا مما رزقكم الله) 8 ـ الاكرام كقوله : (ادخلوها بسلام) 9 ـ التسخير والامتهان كقوله : (كونوا قردة) 10 ـ التعجيز كقوله : (فاتوا بسورة من مثله) 11 ـ الاهانة كقوله : (ذق انك انت العزيز) 12 ـ التسوية كقوله : (فاصبروا او لا تصبروا سواء عليكم) 13 ـ الدعاء كقوله: (ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق) ، 14 ـ التمني كقول امرئ القيس :

الا ايها الليل الطويل الا انجلي 15 ـ التكوين والايجاد بسرعة للدلالة كمال القدرة كقوله تعالى : (كن فيكون) الى غير ذلك .

ووردت صيغة الامر مستعملة في الخبر ايضا ، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم : اذا لم تستحي فاصنع ما شئت . والمراد به صنعت ما شئت .

وقد اتفقوا على ان صيغة افعل مجاز فيما عدا الطلب والتهديد والاباحة لان التسخير والتعجيز ونحوهما لم تستفد من مجرد الصيغة ، بل من القرائن التي تتصل بها ، وانما اختلفوا في دلالتها على الوجوب والندب والارشاد والحرمة والكراهة والاباحة ، نظرا الى أن الطلب يشمل الوجوب والندب والارشاد ، لان المطلوب ان كان ممتنع الترك فهو الواجب ، وان لم يكن ممتنع الترك وترجح فعله على تركه لمصلحة أخروية فهو المندوب ، أو لمصلحة دنيوية فهو الارشاد وان التهديد يشمل الحرمة والكراهة ، لان التهديد يستدعي ترك الفعل فيكون حراما أو مكروها وان الاباحة مخيرة بين الفعل والترك على السواء .

فهذه الاحكام وهي الوجوب والندب والارشاد والحرمة والكراهة والاباحة هي التي وقع الخلاف بينهم في اطلاق صيغة الامر عليها .

فمنهم من قال : انها مشتركة بين طلب الفعل والتهديد عليه والاباحة ،

ومنهم من قال : انها حقيقة في الاباحة مجاز فيما سواها .

ومنهم من قال : انها حقيقة في الطلب والاقتضاء مجاز فيما عداه .

والقول الاخير هو الاصح ، لان صيغة افعل عند تجردها عن القرائن انما يسبق الى الفهم منها طلب الفعل واقتضاؤه ، دون التهديد المستدعي لترك الفعل ، ودون الاباحة المخيرة بين الفعل والترك ، ولو كانت مشتركة او ظاهرة في الاباحة لما كان الامر كذلك ، واذا كان الطلب هو الذي يسبق الى الفهم عند عدم القرائن مطلقا دل ذلك على أن صيغة افعل ظاهرة فيه دون ما عداه .

بناء على أن صيغة افعل ظاهرة في الطلب والاقتضاء فقد اختلفوا أيضا على أقوال :

1 - انها حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه ، وهو مذهب الامام الشافعي والفقهاء وجماعة من المتكلمين كأبي الحسين البصري .

2 - انها حقيقة في الندب ، ونقل عن الامام الشافعي ، وهو مذهب أبي هاشم وجماعة من الفقهاء والمتكلمين .

3 - انها مشتركة بين الوجوب والندب والارشاد ، وهو مذهب الشيعة .

4 - انها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب ، وهو ترجيح الفعل على الترك تفاديا من الاشتراك والمجاز .

5 - التوقف في المسألة ، وهو مذهب الاشعري ومن تابعه من أصحابه كالقاضي أبي بكر الباقلاني والغزالي وصححه الآمدي .

وهنالك مذاهب أخرى تفصل تفاصيل مختلفة .

والمذهب الاول هو الحق ، وصححه ابن الحاجب ، وهو الذي أملاه الامام الاشعري على أصحاب أبي اسحاق الاسفرايني ببغداد .

واستدل القائلون بدلالة صيغة الامر على الوجوب بأدلة : شرعية ولغوية وعقلية .

أولا - الادلة الشرعية : الكتاب والسنة والاجماع .

أما الكتاب فقوله تعالى : (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) ثم هدد عليه بقوله : (فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم) وقوله : (فليحذر الذين يخالفون عن أمره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم) والتهديد على المخالفة دليل الوجوب . وقوله تعالى : (لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) مدحهم بنفي العصيان عنهم لان العصيان اسم ذم يستحق صاحبه العذاب لقوله تعالى : (ومن يعصي الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها) .

واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم لبريرة وقد عتقت تحت عبد وكرهته : لو راجعته. فقالت : بأمرك يا رسول الله ؟ فقال : لا انما انا شافع . فقالت : لا حاجة لي فيه . فقد فهمت انه لو كان امرا لكان واجبا ، وقد اقرها النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك وقال الرسول ايضا : لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة . وهو دليل الوجوب ، فلو كان الامر للندب لما امتنع النبي صلى الله عليه وسلم من الامر بالسواك لما ثبت من ان السواك مندوب .

واما الاجماع فان الامة في كل عصر لم تزل راجعة في ايجاب العبادات الى الاوامر من قوله تعالى : (واقيموا الصلاة وأتوا الزكاة) الى غير ذلك من غير توقف ، ولم يكونوا يعدلون الى غير الوجوب الا اذا قام لديهم دليل معارض يصرف الصيغة عن الوجوب الى غيره .

ثانيا - الادلة اللغوية ، منها ان اهل اللغة وصفوا من خالف الامر بكونه عاصيا ، ومنه قولهم : امرتك فعصيتني . وقول الشاعر : امرتك امرا جازما فعصيتني . والعصيان اسم ذم وهو ممتنع في غير الوجوب . ومنها ان السيد اذا امر عبده بأمر فخالفه حسن الحكم من اهل اللغة بذمه واستحقاقه العذاب ، ولولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك .

ثالثا - الادلة العقلية ، منها ، ان الايجاب من المهمات في مخاطبة اهل اللغة ، فلو لم يكن للوجوب لخلا الوجوب عن لفظ يدل عليه ، وهو ممتنع ، ومنها ان الطلب لا يخرج عن الوجوب والندب ، ويمتنع ان يكون حقيقة في الندب ، لا بجهة الاشتراك ، ولا بجهة التعيين لان

حمل الطلب على الندب معناه افعل ان شئت وهذا الشرط غير مذكور في الطلب ، فيمتنع حمل الطلب عليه بوجه من الوجوه ، فتعين ان يكون حقيقة في الوجوب ، ومنها ان حمل الامر على الوجوب أحوط للمكلف لانه ان كان للوجوب فقد حصل المقصود الواجح والامن من ضرر تركه ، وان كان للندب فحمله على الوجوب يكون نافعا لاضرر فيه ، ولو حمل على الندب لا يومن من الضرر بتقدير كونه واجبا لفوات المقصود الراجح ، الى غير ذلك من الادلة العقلية .

مسائل تتعلق بالامر .

المسألة الاولى ، اذا ورد الامر مقيدا بالمرة أو التكرار حمل على ما قيد به قطعا ، وان ورد عاريا عن التقييد بالمرة او التكرار ففيه مذاهب :

1 - يقول : ان الامر لا يدل الا على طلب الماهية ولا اشعار له بتكرار ولا مرة غير انه لما كانت الماهية لا يمكن ادخالها في الوجود بأقل من مرة صارت المرة من ضروريات الاتيان بالمأمور به . فدل عليها من هذا الوجه اذ لا توجد الماهية الا في فرد من افرادها ، وهذا المذهب اختاره الآمدى وابن الحاجب .

2 - يقول : انه مقتض للتكرار المستوعب لزمان العمر مع الامكان مطلقا ، علق بشرط أو صفة اولا ، واليه ذهب الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني وجماعة من المتكلمين .

3 - يقول : انه يدل على المرة ، وهو مقتضى قول الشافعي ، ويحمل على التكرار للقرينة

4 - يقول : انه يدل على التكرار ان علق بشرط او صفة ، فيتكرر بحسب تكرر المعلق به ، نحو قوله تعالى : (وان كنتم جنبا فاطهروا) وقوله : (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) تتكرر الطهارة والجلد بتكرر الجنابة والزنى ، ويحمل المعلق المذكور على المرة بقرينة كما في أمر الحج المعلق بالاستطاعة ، فان لم يعلق الامر فللمرة ، ويحمل على التكرار بقرينة .

5 - يقول بالوقف عن القول بالمرة أو التكرار . بمعنى أنه مشترك بينهما او لاحدهما ولا نعرفه قولان . وهو اختيار امام الحرمين .

ومنشأ الخلاف في هذه المسألة ان الامر ورد مستعملا في المرة كأمر الحج والعمرة ، وفي المرات كأمر الصلاة والزكاة والصوم ، فهل هو المقدر المشترك بينهما وهو طلب الماهية حذرا من الاشتراك والمجاز ، او للمرة لانها المتيقن ، او للتكرار لانه الغالب ، او هو حقيقة فيهما لان الاصل في الاستعمال الحقيقة فيكون مشتركا ، وهو احد قولي الوقف ، او هو حقيقة في احدهما ولا نعرفه حذراً من الاشتراك ، وهو الثاني من قولي الوقف .

والمختار من الخلاف هو المذهب الاول ، ودليله من وجوه :

1 - انه يصح ان يقال : افعل كذا مرة او مرات ، وليس فيه تكرار ولا نقض ، اذ لو كان للمرة لكان تقييده بالمرة تكراراً وبالمرات نقضاً ، ولو كان للتكرار لكان تقييده به تكرارا وبالمرة نقضاً .

2 - ان الامر المطلق ورد تارة مع التكرار شرعاً كآية الصلاة والزكاة وعرفا نحو أحفظ مالي ، وورد للمرة شرعا كآية الحج وعرفا كقول القائل : ادخل الدار ، فيكون حقيقة في القدر المشترك بين التكرار والمرة ، وهو طلب الاتيان بالفعل مع قطع النظر عن التكرار والمرة

لانه لو كان حقيقة في كل منهما لزم الاشتراك ، ولو كان حقيقة في احدهما فقط لزم المجاز، وكلاهما خلاف الاصل .

3 ـ ان من قال لغيره : صل فقد امره بايقاع المصدر ، وهو الصلاة اهذا او امر عبده ان يتصدق بصدقة او يشتري خبزا او لحما فانه يكتفي منه بصدقة واحدة وشراء واحد لان المرة هي التي تتحقق فيها الماهية المطلوبة ، ولو زاد على ذلك لاستحق اللوم والتوبيخ بعد ان حصلت الماهية المتحققة في المرة .

المسألة الثانية : اذا دلت القرائن على المبادرة الى الفعل يكون الامر للفور قطعا كالايمان في قوله تعالى : (آمنوا بالله ورسوله) والمسارعة في قوله تعالى : (سارعوا الى مغفرة من ربكم) واذا دلت القرائن على التراخي يحمل عليه الامر قطعا كأمر الحج والعمرة ، وانما جرى الخلاف بين الاصوليين فيما اذا تجرد الامر عن قرائن الفور والتراخي كالامر بالكفارات وقضاء ما فات من الصوم ، ويدخل في ذلك ما اذا كان وقت الفعل محدودا ولكنه اوسع من الحصة التي تسع الفعل المأمور به ، وفي المسأله مذاهب :

1 ـ يقول : ان الامر يدل على طلب الماهية ولا دلالة له على الفور ولا على التراخي ، وهو مذهب من قالوا ان الامر لا دلالة له على المرة ولا على التكرار . واستدلوا لذلك بنفس الادلة السابقة ، وهي ان الامر لو كان مفيدا للفور او التراخي لكان تقييده بذلك المعنى المفاد تكرارا وبغيره نقضا ، والامر ليس كذلك ، هذا دليل أول ، الثاني ان الامر ورد للفور كالواجب المضيق وللتراخي كالحج ، فيكون لمطلق طلب الماهية دفعا للاشتراك او المجاز، وثالث الادلة ان الامر لا يدل بمادته وصيغته الا على طلب حقيقة الفعل من غير دلالة على الفور أو التراخي.

2 ـ يقول : ان الامر يدل على الفور ، وهو مذهب الحنفية والحنابلة وغيرهم ممن قالوا بدلالة الامر على التكرار ، فيجب التعجيل من أول الوقت والا أثم .

3 ـ يقول : ان الامر يدل على التراخي وجواز التأخير عن أول وقت الامكان، وهو مذهب الشافعية والقاضي ابي بكر الباقلاني وجماعة من الاشاعرة وغيرهم .

4 ـ يقول بالاشتراك بين الفور والتراخي لوروده مستعملا فيهما ، والاصل في الاستعمال الحقيقة .

5 ـ يقول بالوقف ، لان الامر ورد مستعملا في الفور والتراخي ، فهو محتمل لان يكون حقيقة فيهما ، وهذا يؤدى الى الاشتراك لان الاصل في الاستعمال الحقيقة ، أو في احدهما حذرا من الاشتراك ولا نعرفه ، وهذا يؤدى الى المجاز ، والمبادر على هذا المذهب ممتثل قطعا، وانما اختلفوا في المؤخر ، فذهب امام الحرمين الى تأثيمه ، وهناك من نفى عنه التأثيم .

والصحيح المختار من هذه المذاهب هو الذي يقول : ان الامر يدل على مجرد طلب الفعل ولا اشعار له بفور ولا تأخير ، ودليله من وجهين :

1 ـ ان الامر دل على طلب الفعل بالاجماع ، والاصل عدم دلالته على أمر خارج ، والزمان وان كان لابد منه لتحقيق الفعل الا ان ذلك من ضرورة وقوع الفعل المأمور به وليس داخلا في مدلوله وماهيته .

2 ـ انه يجوز ورود الامر بالفعل على الفور او التراخي ، والاصل في الاطلاق الحقيقة، ولا مشترك بينهما في الحالتين سوى طلب الفعل ، فيجب ان يكون هو مدلول الامر في الصورتين حذرا من التجوز او الاشتراك في اللفظ ، وكلاهما خلاف الاصل .

المسألة الثالثة: ورود الامر بعد الحظر: ما تقدم من الكلام على الامر محله فيما اذا ورد ابتداء اما اذا ورد الامر بصيغة افعل بعد الحظر السابق لمتعلقه من غير قرينة ففي دلالته على الوجوب او الاباحة تفصيل وخلاف على ثلاثة مذاهب :

1 - يقول : ان الامر للاباحة حقيقة لتبادرها الى الذهن وغلبة استعمال الامر فيها والتبادر علامة الحقيقة ، وهو مذهب الامام الرازي وبعض المالكية وأصحاب الشافعي ، واستدلوا لذلك بقوله تعالى : (واذا حللتم فاصطادوا) بعد قوله : (لا تقتلوا الصيد وانتم حرم) وقوله تعالى : (فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله) بعد قوله : (وذروا البيع وبقوله صلى الله عليه وسلم : كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي، الا فادخروا .

2 - يقول : ان صيغة الامر للوجوب حقيقة ، واليه ذهب القاضي أبو الطيب وأبو اسحاق الشيرازي والامام الرازي وغيرهم لورود استعمالها بعد الحظر في الوجوب ، واستدلوا لذلك بقوله تعالى : (فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين) وقوله صلى الله عليه وسلم : فاذا أدبرت الحيضة فاغسلي عنك الدم وصلي ، فوجب القتال بعد أن كان حراما ووجبت الصلاة بعد حرمتها حالة الحيض ، وعليه فيجب أن يصرف الامر بعد الحظر الى الوجوب لوروده مستعملا فيه ، والاستعمال دليل الحقيقة .

3 - يقول بالتوقف ، فلم يحكم بوجوب ولا اباحة ، وهو مذهب امام الحرمين ، ودليله انه ورد مستعملا في كل من الوجوب والاباحة وليس احدهما أولى بالدلالة عليه من الآخر ، فوجب التوقف لاستوائهما في الاحتمال ، ولا يصح ترجيح ارادة الوجوب على الاباحة أو العكس الا بدليل والاصل عدمه ، فوجب التوقف أيضا .

ثانيا - النهي ، والبحث فيه ينحصر في : مسماه - حده - صيغته - ما يقتضيه .

1 - مسماه . ان الخلاف الذي جرى في مسمى الامر قد جرى نظيره في مسمى النهي ، فقد قيل ان لفظ النهي المركب من (ن - ه - ي) مسماه القول المخصوص القائم باللسان الدال على طلب الكف الذي هو احد اقسام الكلام ، وقيل مسماه الكلام النفساني الذي هو صفة قائمة بنفس المتكلم ، وقيل بالاشتراك بينهما .

2 - حده . بناء على أن مسمى النهي لفظ فيقال في حده : القول الدال على اقتضاء الكف . وبناء على ان مسماه الكلام النفساني فيقال في حده : اقتضاء كف عن فعل لا بقول كف ونحوه كذر ودع فان ما هو كذلك أمر لا نهي ، وهكذا الخبر الدال على طلب الترك لا يسمى نهيا .

3 - صيغة النهي الدالة على طلب الترك . وهي لا تفعل ، وكون النهي له صيغة تخصه ولا تستعمل في غيره جرى فيه من الخلاف ما جرى في صيغة الامر .

4 - مقتضاه . قد وردت صيغة النهي مستعملة في سبعة محامل : 1 - الحرمة كقوله تعالى : (ولا تقربوا الزنى) وقوله : (ولا تقتلوا انفسكم) 2 - الكراهة كقوله تعالى : (ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون) وقوله صلى الله عليه وسلم : لا يمسكن أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول . 3 - الدعاء كقوله تعالى : (ربنا لا تزغ قلوبنا) 4 - الارشاد كقوله تعالى : (يأيها الذين آمنوا لا تسألوا عن اشياء) 5 - التحقير كقوله تعالى : (لا تمدن عينيك) الآية . اذ هو قليل حقير بخلاف ما عند الله . 6 - بيان العاقبة كقوله تعالى : (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء) فعاقبة الجهاد الحياة . 7 - اليأس كقوله تعالى : (لا تعتذروا اليوم) .

وبناء على تردد صيغة النهي بين هذه المحامل فقد اختلف الاصوليون في مقتضاها هل هي حقيقة في طلب الترك واقتضائه ومجاز فيما عداه أو لا ، كما اختلف من قالوا انها حقيقة في

الطلب هل هي حقيقة في التحريم او الكراهة أو مشتركة بينهما أو موقوفة على ما تقدم في مقابلاتها من الامر، اذ الخلاف في أكثر مسائل النهي جار على وزان الخلاف في مقابلاتها من مسائل الامر.

اقتضاء النهي لفساد المنهي عنه .

لا بد في هذا الصدد من الكلام على مسألة مهمة لازمة للنهي لعدم تحققها في مسائل الامر ، وهي كون النهي عن الشيء هل يقتضي فساده أو لا ؟

وبناء على اقتضائه للفساد فمن الاصوليين من قال : انه من جهة الشرع اذ لا يفهم ذلك الا من الشرع ، ومنهم من قال : انه من جهة اللغة لفهم اهل اللغة ذلك من مجرد اللفظ ، ومنهم من قال : انه من جهة المعنى والعقل نظرا الى ان الشيء لا ينهى عنه الا اذا اشتمل على ما يقتضي فساده .

وقد جرى الخلاف بين الاصوليين في افادة النهي للفساد وعدم افادته ذلك على أربعة مذاهب ، غير ان خلافهم مقيد بما اذا كان النهي لغير فقد ركن او اختلال شرط، اما ما فقد ركنه او اختل شرطه فلا خلاف في فساده .

أولا - للامامين : الشافعي ومالك والحنابلة وغيرهم وعليه اكثر العلماء ، قالوا : ان النهي عن الشيء يقتضي فساده في العبادات والمعاملات .

أما العبادات فيدل على فسادها سواء كان النهي عنها لعينها كصلاة الحائض وصومها او لامر لازم لها كصوم يوم النحر للاعراض عن ضيافة الله تعالى وكالصلاة في الاوقات المكروهة.

وأما في المعاملات فان النهي يقتضي فسادها ان كان النهي عنها لامر ذاتي داخل فيها كبيع الميتة أو الملاقيح ، وهي ما في البطون من الاجنة لانعدام المبيع وهو ركن البيع .

مستدلين لذلك فيما يرجع الى العبادات بأن من أتى بالمنهي عنه غير آت بما أمر به، ومن لم يات بالمأمور به لا تبرأ ذمته من عهدة التكليف ، وهو معنى كون النهي يقتضى الفساد ، وفيما يرجع الى المعاملات بأن النهي يستدعي وجود المفسدة في المنهي عنه خالصة او راجحة فلو ثبت الملك والاذن في التصرف فيما نهى عن بيعه لكان ذلك تقريرا لتلك المفسدة ، وذلك مناقض لغرض الشارع من النهي .

اما ما نهى عنه لغيره مما هو خارج عنه كالنهي عن الصلاة في الارض المغصوبة وعن الوضوء بالماء المغصوب فان النهي يرجع الى الغصب وهو خارج غير لازم لان الغصب يحصل بغير الصلاة وبغير الوضوء ، وكالنهي عن البيع وقت نداء الجمعة لما فيه من تفويتها ، وهو خارج غير لازم لتفويتها بغير البيع ، فالنهي عن الخارج في جميع ذلك لا يدل على الفساد الا ما نقل عن الامام مالك وغيره من اقتضائه للفساد ايضا ، فيفيده في صورة الخارج .

ثانيا - للامام ابي حنيفة ، يقول : ان كل ما استجمع اركانه وتوفرت شرائطه من العبادات او المعاملات فالنهي عنه بعد ذلك لامور خارجية لا يقتضي فسادها بل يستدعى صحتها وامكان وجودها والا كان النهي عبثا اذ لا يقال للاعمى لا تبصر فالنهي عن الصلاة في الارض المغصوبة وعن صوم يوم العيدين وعن صوم يوم الشك وعن البيع مع عدم القدرة على تسليم المبيع وعن الخطبة على خطبة الغير وعن البيع وقت نداء الجمعة، فالنهي في هذه الامثلة لا يقتضي الفساد عندهم بل يصح المنهي عنه في جميع هذه الاحوال مع الكراهة. مستدلين لذلك بما ياتي :

أما في العبادات فلانه لا تنافي بين قول صاحب الشرع : نهيتك عن الطلاق في الحيض لكن ان فعلت بانت زوجتك ، وعن الصلاة في الارض او الدار المغصوبة واذا أتيت بها هناك جعلتها سببا لبراءة ذمتك ، وعن الوضوء بالماء المغصوب والحج بالمال المغصوب لكن اذا فعلت ذلك وأتيت بهاتين العبادتين جعلتهما سببا لبراءة ذمتك .

واما في المعاملات فلان الاسباب الشرعية ليس من شرط إفادتها الملك ان تكون مشروعة في نفسها ، فالسرقة محرمة مع انها سبب تترتب عليه احكام شرعية ، وهي القطع والغرم وسقوط العدالة وغير ذلك ، والطلاق زمان الحيض حرام مع انه يترتب عليه أثره وهو زوال العصمة، وهكذا الزنى والحرابة والقذف فانها محرمات ومع ذلك فهي اسباب لاحكام تترتب عليها ، وعلى هذا الاساس يجعل الحنفية البيع المنهى عنه - على حرمته - سببا للملك .

ثالثا - لامام الحرمين والغزالي وابي الحسين البصري وغيرهم ، واختاره الامام في المحصول ، قالوا يفرق في ذلك بين العبادات والمعاملات .

ففي العبادات يقتضي النهي الفساد لان البراءة تعتمد الاتيان بالمأمور به ولم يات به المكلف فتستمر عليه العهدة ، على أنه اذا كان المندوب لا يجزيء عن العبادة الواجبة فكيف يجزىء عنها المحرم المنهى عنه ، فلو صلى مائة ركعة نافلة مثلا لا تجزئه عن صلاة الصبح .

اما في المعاملات فهي اسباب ، والسبب ليس من شرطه أن يكون مامورا به ، فلا يدل النهي عنها على فسادها .

رابعا - للامام مالك ، يقول : ان النهي عن الشيء يفيد فساده على وجه تثبت معه شبهة الملك .

وحجته في ذلك مراعاة الخلاف ، فهو يقول بفساد البيع المنهى عنه لانه محرم ولكن اذا اتصل به على اصول المالكية واحد من أمور اربعة تقرر فيه الملك بالقيمة ، وهي : تغير الاسواق أو تغير العين او هلاكها او تعلق حق الغير به ، على تفصيل مذكور في الفقه المالكي.

ومن هنا يفارق قول ابي حنيفة بصحة البيع المنهى عنه لان الامام مالكا يقول بالصحة اذا طرأ احد هذه الامور ، أما الامام أبو حنيفة فانه يقول فيه بالصحه ابتداء ، وحجته في ذلك أن النهي عن الشيء يستدعي امكان وجوده والا كان النهي عنه لغوا وعبثا، فالصحة لو كانت مفقودة في المنهى عنه لامتنع النهي عنه اذ لا يقال للاعمى لا تبصر ولا للمقعد لا تطير، وما ذاك الا لعدم صحة ذلك منها لما تقرر من أنه لا يصح نفي وصف عن ذات الا بعد صحة اتصافها به ، وقد بنى الحنفية على هذا المذهب أنه اذا باع درهما بدرهمين حصل الملك في أحد الدرهمين ابتداء ووجب رد الدرهم الزائد ، ومثله اذا اشترى امة شراء منهيا عنه يجوز له وطؤها ابتداء الى غير ذلك ، بناء على حصول الصحة المفسرة عندهم بالاذن في التصرف .

والخلاصة أن الائمة : مالكا والشافعي واحمد بن حنبل قد اتفقوا على ان النهي يدل على فساد المنهى عنه ، وان الامام ابا حنيفة النعمان قال : ان النهي يدل على الصحة وكلهم طردوا أصولهم ابتداء واستمرارا ، فقد قال الامام الشافعي وأحمد بن حنبل ومن وافقهما : ان الملك لا يثبت اصلا ابتداء واستمرارا ولو تغير أو تداوله الملاك ، وقال ابو حنيفة : يجوز التصرف في المبيع بيعا فاسدا ابتداء، وهذا معنى الصحة. واما الامام مالك فقد قال بالفساد في حال عدم الامور المتقدم ذكرها وبعدم الفساد مع تقرر الملك اذا طرأ احدهما، وذلك قاض بالصحة فلم يطرد الامام مالك اصله .

التقابل بين الامر والنهي : تقدم أن الامر يدل على طلب الفعل والنهي يدل على طلب الترك ، فهما متقابلان تقابل التضاد ، فلا يتحقق الامتثال في الامر الا بترك ضد المأمور به واحدا كان أو اكثر ، كما لا يتحقق الامتثال في النهي الا بالتلبس بضد الفعل المنهي عنه ، لهذا قد اختلف الاصوليون في دلالة الامر بالفعل على النهي عن ضده وفي دلالة النهي عن الفعل على الامر بضده ، وفي المسألة ثلاثة مذاهب :

1 - لابي الحسن الاشعري والقاضي أبي بكر الباقلاني ، يقول : ان الامر بشيء معين ايجابا أو ندبا هو عين النهي عن ضده ، فانه يدل عليه تحريما او كراهة ، سواء كان الضد واحدا كضد السكون الذي هو التحرك ، او متعددا كضد القيام الذي هو القعود والاضطجاع والاتكاء وغيرها :

2 - للبقلاني أخيرا وعبد الجبار وأبي الحسين البصري ، وهو اختيار الآمدي ، يقول : ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده بمعنى أنه يقتضيه وليس عينه، سواء كان الامر للايجاب او الندب غير ان النهي عن اضداد الواجب يكون للتحريم، وعن أضداد المندوب يكون لكراهة التنزيه

3 - لامام الحرمين والغزالي ، يقول : لا دلالة للامر على النهي عن الضد لا بطريق المطابقة ولا بطريق التضمن والالتزام ، واستدلا لذلك بأنه يجوز أن لا يخطر الضد بالبال حال الامر فلا يكون مطلوب الكف به ، وكذا حال النهي .

ثم ان الامر بالشيء نهي عن جميع اضداده ، والنهي عن الشيء أمر باحد أضداده ، فمن قال لغيره اجلس في البيت فقد نهاه عن الجلوس في السوق والحمام والمسجد وعن جميع ما يضاد الجلوس في البيت لان المأمور به لا يتحقق الا بترك جميع الاضداد . واذا قال له : لا تجلس في البيت فقد امره بالجلوس في أحد المواضع، ولم يأمره بالجلوس في جميعها لان الامتثال يتحقق بعدم الجلوس في البيت، وذلك صادق بعدم الجلوس أصلا ، وبالجلوس في اي موضع آخر .

العام والخاص .

مبحث العام والخاص من اهم المباحث الاصولية نظرا لشمول العام لكثير من الافراد، فاذا جعل موضوعا لقضية في تركيب تام وحكم عليه فان الحكم يكون شاملا لكل فرد من افراد معناه ، فهي قضية واحدة ولكنها اغنت عن تفصيل الحكم لكل فرد على حدة من الافراد التي تندرج تحت العام .

على أن الذي يهتم به الاصوليون من هذا المبحث انما هو العام لانه هو الذي يدخله الاجتهاد ويتطرق اليه الخلاف بينهم من جهة دلالته وصيغته وشمول حكمه لافراده وحجيته الى غير ذلك من أحكامه ، اما الخاص فان الحكم فيه يقع على معين محصور واحدا كان أو اكثر وانما يذكرونه مع العام لما بينهما من التقابل لان العام يستغرق جميع الافراد والخاص لا يشمل الا بعضا من الافراد فكل لفظ اما أن يكون مدلوله عاما واما أن يكون خاصا .

ثم ان الاصوليين منهم من ترجم لهذا المبحث بالعام والخاص كما لابن السبكي والآمدي والقرافي ، ومنهم من ترجمه بالعموم والخصوص كما للبيضاوي والخضري وغيرهما ، وحيث ان العام والخاص بمثابة الموصوف والعموم والخصوص بمثابة الصفة ، والموصوف أصل والصفة عارض ، فالاولى والانسب ترجمته بالعام والخاص ، والخطب في ذلك سهل .

وينحصر الكلام على هذا المبحث فيما ياتي : تعريف العام والخاص - الموصوف بالعموم - صيغ العموم - مسائل تتعلق بالعام .

أولا - تعريف العام والخاص .

أما العام فهو اللفظ الذي يتناول ويستغرق دفعة واحدة وفي اطلاق واحد جميع الافراد التي تشترك في مفهومه ، من غير حصر لافراد مدلوله باعتبار اللفظ ودلالة العبارة لا بحسب الواقع ، والا فكل كثير لابد ان يكون محصورا ، لهذا لم يعدوا أسماء الاعداد من ألفاظ العام وان كثرت أفرادها كعشرة ومائة وألف نظرا لدلالتها على عدد محصور ، وكذا النكرة المثبتة مفردة كانت أو مثناة او مجموعة ليست من العام ايضا لانها وان تناولت جميع أفراد مدلولها الا انها لا تتناولها في دفعة واحدة واطلاق واحد حتى تستغرقهم جميعا بل على سبيل البدل ، فالمفردة تتناول كل فرد فرد ، والمثناة تتناول كل اثنين اثنين ، والمجموعة تتناول كل جمع جمع، ولكنها تتناول ذلك على سبيل البدل لا على وجه الشمول والاستغراق في اطلاق واحد .

واما الخاص فهو كل لفظ يدل على معين أو محصور او على بعض ما يشمله العام ، فكل ما لا يصدق عليه تعريف العام يدخل في حيز الخاص لهذا قيل في تعريف الخاص ، انه كل ما ليس بعام من الالفاظ المستعملة .

ثم ان الخاص يصدق على اللفظ الواحد الذي لا يقبل مدلوله الشركة فيه بين أفراد كثيرين باعتبار الوضع الواحد كاسماء الاعلام ، مثل بكر خالد ، ويصدق على اللفظ الدال على معنى يقبل الشركة بين كثيرين ويقال على مدلوله وعلى غير مدلوله لفظ آخر ، وهذا كالانسان فان مدلوله يقبل الشركة بين أفراده الكثيرين ، ومع ذلك فهو خاص لانه يقال عليه وعلى غيره كالفرس والحمار لفظ آخر وهو الحيوان ، فالانسان خاص والحيوان عام

ثانيا - الذي يوصف بالعموم . اتفق علماء الاصول على أن العموم من عوارض الالفاظ حقيقة ، واختلفوا في عروض العموم حقيقة للمعاني ، والاصح الذي عليه الجمهور ان وصف المعاني بالعموم انما هو على وجه المجاز ، وذهب الاقلون الى ان المعنى يوصف بالعموم حقيقة بدليل ما شاع على لسان أهل اللغة من قولهم : عم الملك الناس بالعطاء وعمهم المطر والخصب أو القحط حيث قالوا : ان هذه الامور من المعاني لا من الالفاظ ، وقد اطلق عليها لفظ العام ، والاصل في الاطلاق الحقيقة .

ورد عليهم الجمهور بأن الاطلاق في مثل هذه المعاني مجاز لان من لوازم العام أن يكون متحدا ومع اتحاده يكون متناولا لامور متعددة ، والعطاء الخاص بكل واحد من الناس غير الخاص بالاخر ، وكذا المطر النازل بجزء من الارض غير النازل بالجزء الاخر ، فليس هناك اتحاد ولا تناول ، لذا لم يكن عاما حقيقة ، بخلاف اللفظ الواحد كالانسان مثلا فانه متحد ومتناول لافراد كثيرين في آن واحد .

ثالثا - صيغ العموم . ان العموم اللفظي اما ان يحصل من جهة الوضع واللغة واما من جهة العرف واما من جهة العقل .

الاول - العموم اللغوي ، وهو الذي يستفاد من اللفظ بوضع اللغة ، وله صيغ تدل عليه الا أنه قد وقع خلاف بين الاصوليين في كونها حقيقة في العموم أو في الخصوص وانما تستعمل في العموم مجازا أو مشتركة بينهما، والذي جرى عليه جمهور الاصوليين أنها للعموم وانما تستعمل في الخصوص مجازا ، وهذه الصيغ تتنوع الى أنواع :

1 - يستعمل عاما في كل شيء سواء كان من أولي العلم أو غيرهم ، مثل كل وجميع ونحوهما، كقوله صلى الله عليه وسلم: كل شراب أسكر فهو حرام . وكذا الذي والتي وتثنيتهما

وأي سواء كانت شرطا كقوله صلى الله عليه وسلم : أيما اهاب دبغ فقد طهر . وكما يقال أي رجل جاءك فأكرمه ، أو استفهامية كما روى أنه صلى الله عليه وسلم سئل : أي الرقاب أفضل؟ فقال : اعلاها ثمنا . او خبرية موصولة نحو اكرم اى رجل تجده .

2 - لا يستعمل الا في اولى العلم كالذين ، مثل قوله تعالى : (والذين يظهرون من نسائهم) ومن سواء كانت موصولة كقوله صلى الله عليه وسلم: صلوا خلف من قال: لا اله الا الله او شرطية كقوله صلى الله عليه وسلم : من بدل دينه فاقتلوه او استفهامية نحو من جاءك او من جلس عندك ؟

3 - لا يستعمل الا في غير اولى العلم ، وهذا النوع منه ما يستعمل في غير العاقل من غير اختصاصه بجنس ، مثل ما اذا كانت شرطا كما يقال : ما تفعل من خير يعلمه الله . او استفهامية كما يقال : ما عندك؟ او موصولة مثل : خذ ما اعطاك فلان ، ومنه ما يستعمل في غير العاقل ولكن مع اختصاصه بجنس منه ، مثل ، متى للزمان ، سواء كانت استفهامية مثل ، متى تاتينا ؟ ، او شرطية مثل ، متى جئتني اكرمتك . وكذا اين وحيثما اذا كانتا شرطيتين ، نحوه ، اينما كنت او حيثما كنت اكرمتك ، وتزيد اين بالاستفهام ، فيقال : اين كنت ؟

4 - يستعمل فيما هو صريح فيه بحسب الوضع من ذوي العلم او غيرهم ولكن بمعونة احدى القرائن الاتية :

أ - الالف واللام اذا اريد بهما الاستغراق دون العهد ودخلت على الاسم ، فانهما تفيد العموم فيما دخلت عليه سواء كان جمعا مثل قوله تعالى : (قد افلح المومنون) وكما روى انه صلى الله عليه وسلم سئل ، اينوضأ بما افضلت الحمر ؟ فقال جوابا عن سؤال السائل : نعم وبما أفضلت السباع . او مفردا كقوله تعالى : (وأحل الله البيع) وقوله صلى الله عليه وسلم : ثمن الكلب حرام .

ب - النفي اذا دخل على اسم نكرة فانه يفيد العموم فيه مفردا كان او مثنى أو جمعا سواء اتصل النفي بالنكرة كما يقال : لا احد في الدار ، او دخل على عاملها نحو ما قام احد . وسواء كان النافي ما او لم او لن او لا او ليس او غيرها .

ثم ان كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كشيء ، او ملازمة للنفي كأحد ، او دخل عليها من ، نحو ما جاء من رجل ، او وقعت بعد لا العاملة عمل ان وهي التي لنفي الجنس ، فلا خلاف في انها نص في العموم ، اما ما عدا ذلك نحو لا رجل قائما فيما اذا عملت لا عمل ليس ، وما في الدار رجل ، نفيها خلاف ، والصحيح أنها ظاهرة في العموم ، وعليه فالنكرة الواقعة في سياق النفي تعم مطلقا سواء اتصل بها النفي او لا ، وسواء كانت مما يستعمل في خصوص النفي كصافر ونابح وأحد أو لا .

ج - الاسم المضاف الى المعرفة مفردا أو مثنى او جمعا يفيد العموم أيضا ، فالمفرد كقوله تعالى : (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) وقوله صلى الله عليه وسلم في البحر : هو الطهور ماؤه الحل ميتته . فيفيد العموم في جميع أفراد الماء والميتة ، والمثنى كقول الاعرابي الذي أفسد صومه لرسول الله صلى الله عليه وسلم : ما بين لابتيها أحوج مني . واللابة الحجارة السود ، فكان عاما لجميع أفراد الحجارة السود ، والجمع كقوله تعالى : (ولا تبطلوا أعمالكم) وقوله : (ذلك كفارة أيمانكم) .

الثاني - العموم الذي يستفاد من اللفظ بواسطة العرف ، وهذا كمفهوم الموافقة بقسميه : الاولى والمساوي بناء على ان الدلالة على الموافقة لفظية عرفية كقوله تعالى : (فلا تقل

لهما أف) وقوله : (ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا) نقلهما العرف الى تحريم جميع الايذاءات والاتلافات ، ويندرج فيه ما إذا أسند الحكم الى العين كقوله تعالى: (حرمت عليكم أمهاتكم) وقوله : (حرمت عليكم الميتة) ولما كان التحريم لا يتعلق بالاعيان نقلهما العرف الى تحريم جميع أنواع الاستمتاعات كالوطء والقبلة والمس والنظر بشهوة ، والى تحريم جميع أنواع الانتفاع في الميتة . ومنه أيضا قوله صلى الله عليه وسلم : رفع عن أمتي الخطأ والنسيان ، نقله العرف الى رفع المؤاخذة لان الخطأ والنسيان واقعان ولم يرتفعا .

الثالث - العموم الذي يستفاد من اللفظ بواسطة العقل ، وهذا كترتيب الحكم على الوصف المناسب فانه يدل على علية الوصف للحكم فيفيد العموم بالعقل على معنى أنه كلما وجدت العلة وجد المعلول كقوله تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) فان ترتيب الحكم على السرقة يدل على علية السرقة للحكم الذي هو القطع ، ومثله قوله تعالى : (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهم مائة جلدة) .

وانما كان عموم اللفظ بواسطة العقل لانه هو الذي يحكم بأنه كلما وجدت العلة وجد المعلول وكلما انتفت العلة انتفى المعلول ، وعلى هذا مبنى القياس .

ويدخل في هذا النوع مفهوم المخالفة بناء على أن دلالة اللفظ على حكم المسكوت عنه بواسطة العقل لانه هو الذي يحكم بأن المذكور وهو المنطوق لو لم يدل على نفي الحكم عن المسكوت عنه لما كان لذكره فائدة ، فقوله صلى الله عليه وسلم : في الغنم السائمة زكاة . وقوله : مطل الغنى ظلم ، لو لم يدل ذكر وصف السوم والغنى على نفي الزكاة عن غير السائمة وعلى نفي الظلم عن الفقير لما كان لذكر السوم والغنى فائدة .

ومما يدخل في هذا النوع من العموم الفعل الذي يقتضي مفعولا اذا وقع بعد النفي او الشرط ولم يذكر له مفعوله ، كما يقال والله لا آكل أو ان أكلت فأنت طالق ، فانه يقتضي الحنث بجميع أنواع المأكولات ويلزم الطلاق بكل مأكول . وهذا هو الذي عليه جمهور الشافعية والقاضي أبو يوسف .

وحجتهم في ذلك ان فعل اكل يتعدى الى مأكول يدل عليه بوضعه وصيغته ، ونفيه يقتضي نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل مأكول والا ما انتفت حقيقة الاكل من حيث هو اكل واذا كان الفعل المنفى دالا على نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل مأكول فقد ثبت عموم لفظه بالنسبة الى كل مأكول ، وبذلك يكون قابلا للتخصيص وهو دليل العموم ، وكذا الشرط في ان اكلت فأنت طالق يقتضي ان وقوع الاكل المطلق يستدعى مأكولا لكونه متعديا اليه فيحصل الطلاق بكل مأكول ، وكل هذا من عمل العقل وتصرفاته ، ولهذا اعتبر من الدلالة اللفظية العقلية على ما فيه من الخلاف .

مسائل تتعلق بالعام .

المسألة الاولى في الخلاف في صيغ العموم . جميع صيغ العموم التي تقدم ذكرها جرى فيها الخلاف بين علماء الاصول على مذاهب :

1 - للامام الشافعي وكثير من الفقهاء والجمهور من المعتزلة ، قالوا : انها تدل على العموم حقيقة وهي مجاز في غيره .

2 - لبعضهم ، قالوا انها حقيقة في الخصوص ومجاز في العموم .

3 - لجماعة منهم ، قالوا انها مشتركة بينهما .

4 ـ لجماعة أخرى ، ذهبوا الى القول بالوقف عن الحكم بكونها حقيقة في العموم أو الخصوص أو الاشتراك .

والمختار ما عليه المذهب الاول لدليلين :

1 ـ جواز الاستثناء من معنى العام لان الاستثناء معيار العموم ، فكل ما صح الاستثناء منه مما لا حصر فيه فهو عام لان جميع تلك الصيغ يجوز الاستثناء منها ، ومعلوم أن الاستثناء هو اخراج ما لولاه لوجب اندراجه في المستثنى منه ، لذلك وجب ان تكون جميع الافراد داخلة في المستثنى منه وذلك معنى العموم .

2 ـ الاجماع ، فان الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يستدلون على الاحكام بعموم هذه الصيغ استدلالا شائعا من غير نكير ، فكان ذلك اجماعا .

من ذلك احتجاج أبي بكر الصديق على الانصار بقوله صلى الله عليه وسلم : الايمة من قريش . ووافقه الكل على صحة هذا الاحتجاج من غير نكير ، ولو لم يكن لفظ الايمة عاما لما صح الاحتجاج به ، ومنه اجماع الصحابة على اجراء قوله تعالى : (الزانية والزاني) (والسارق والسارقة) على العموم وكذلك اجمعوا على العموم في قوله تعالى: (ومن قتل مظلوما) وقوله: (وذروا ما بقي من الربا) . وقوله : (ولا تقتلوا انفسكم) وقوله : (ولا تقتلوا الصيد) الى غير ذلك من الآيات .

المسألة الثانية ، في قطعية دلالة العام وظنيتها . ان العام يدل دلالة قطعية على أصل معناه مفردا كان العام او مثنى او جمعا ، فالمفرد يدل على الواحد ، والمثنى على الاثنين ، والجمع على الثلاثة او الاثنين ، على الخلاف في اقل الجمع ،

اما دلالته على كل فرد بخصوصه مما زاد على اصل المعنى ففي كونها ظنية او قطعية جرى فيها خلاف بين الاصوليين على مذهبين :

1 ـ للامام الشافعي والجمهور من اتباعه وغيرهم ، قالوا : ان دلالته على كل فرد بخصوصه ظنية ظاهرة .

واستدلوا لذلك بان اكثر ما ورد من ألفاظ العام اريد به بعضه ، حتى قيل : ما من عام الا دخله التخصيص . وان خصت هذه الكلية بنحو قوله تعالى : (والله بكل شيء عليم) وقوله : (له ما في السموات وما في الارض) وكثرة ارادة بعض الافراد من العام تورث الاحتمال في كل جزئي من جزئياته، فتصير دلالة العام ظنية اذ لا طريق الى القطع في العام باندراج كل فرد من افراده في مدلوله ، وعلى هذا تنزل القاعدة التي تقول : ان العام لا اشعار له بأخص معين .

2 ـ لاكثر الحنفية ، قالو : ان دلالة العام على جميع الافراد قطعية ما لم تقم قرينة على ارادة بعضه بقصره على بعض افراده .

واستدلوا لمذهبهم بأن لفظ العام قد ثبت انه وضع لمسمى فيقطع بأنه استعمل فيه عند الاطلاق ما دام لم تقم قرينة صارفة له عن ارادة المعنى الحقيقي منه لان اللفظ لا يصرف عند الاستعمال عن معناه الذي وضع له الا بقرينة صارفة ، فهو مثل الخاص في دلالته على مسماه الحقيقي قطعا ، ولا يصرف عنه الى المجاز الا بقرينة صارفة .

والمشهور المعتمد من هذا الخلاف هو مذهب الشافعي واتباعه ، وصحح ايضا مذهب الحنفية .

وثمرة هذا الخلاف تظهر فيما اذا تعارض العام والخاص ، فعلى مذهب الشافعية ان العام يحمل على ما عدا الخاص سواء تقارنا في التشريع او تأخر احدهما عن الاخر . فيكون المراد

بالعام غير ما دل عليه الخاص ، وعلى مذهب الحنفية يعمل بالمتأخر منها لان النص المتأخر ينسخ المتقدم سواء كان عاما او خاصا ، فاذا ورد الخاص اولا فان العام يكون ناسخا له ، واذا ورد العام أولا فان الخاص يكون ناسخا له ، فمن قال لخادمه : اعط زيدا ، ثم قال له بعد ذلك : لا تعط أحدا ، فان العام المتأخر يكون ناسخا للخاص المتقدم ، ومن قال لخادمه . لا تعط أحدا ، ثم قال أعط زيدا فان النص المتأخر يكون ناسخا للعام المتقدم .

المسألة الثالثة - في أقل الجمع ، لا خلاف بين الاصوليين في أن لفظ الجمع باعتبار مفهومه اللغوي الذي هو ضم شيء الى آخر يدل حقيقة على الاثنين والثلاثة لانه يصدق على كل منهما لغة أنه جمع ، وانما موضوع الخلاف بينهم في مداول اللفظ المسمى بالجمع سواء كان جمع تكسير او جمع سلامة ، فاذا كان لفظ العام جمعا واعتبر المذهب الذي يقول : ان العام لا يدل دلالة قطعية الا على اصل معناه ومدلوله فقد اختلف الاصوليون في أقل الجمع ، هل هو اثنان أو ثلاثة ؟ بناء على اختلاف الصحابة في ذلك .

فذهب سيدنا عمر وزيد بن ثابت والامام مالك وداود والقاضي أبو بكر وجماعة من أصحاب الامام الشافعي الى أن اقل الجمع اثنان .

واستدلوا لهذا المذهب بأدلة من الكتاب والسنة .

أما الكتاب فقوله تعالى : (انا معكم مستمعون) وأراد به موسى وهارون ، وقوله : (فان كان له أخوة فلأمه السدس) وأراد به الاخوين وقوله : (عسى الله أن ياتيني بهم جميعا) وأراد به يوسف وأخاه .

وأما السنة فقد روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : الاثنان فما فوقهما جماعة ،

وذهب ابن عباس والامام الشافعي وابو حنيفة وغيرهم الى ان اقل الجمع ثلاثة .

واستدلوا لمذهبهم بأدلة ، منها :

1 - ما روي عن ابن عباس أنه قال لعثمان حين رد الام من الثلث الى السدس بأخوين : قال الله تعالى : (فان كان له اخوة فلأمه السدس) وليس الاخوان اخوة بلسان قومك . فقال عثمان : لا أستطيع أن انقض أمرا كان قبلي وتوارثه الناس . ولولا أن ذلك مقتضى اللغة فما احتج به ابن عباس على عثمان .

2 - ان أهل اللغة ، فرقوا بين رجلين ورجال ، فاطلاق اسم الرجال على الرجلين ، رفع لهذا الفرق .

والاصح ان أقل الجمع ثلاثة ، وكل ما استدل به أصحاب المذهب الاول من الحجج التي ورد فيها اطلاق اسم الجمع على الاثنين فانما ذلك على وجه المجاز لا الحقيقة ، وهذا هو الواضح وتساعد عليه اللغة لتبادر ما فوق الاثنين عند اطلاق لفظ الجمع والتبادر دليل على الحقيقة.

وكما يطلق لفظ الجمع على الاثنين مجازا كذلك يطلق على الواحد مجاز عند قيام قرينة ارادة الواحد لاستعماله فيه ، كما يقول الرجل لزوجته التي برزت لرجل أجنبي : أتتبرجين للرجال ؟ لاستواء الواحد والجمع في كراهية التبرج له والقرينة حالية

المسألة الرابعة ، في تناول لفظ العام للمذكور والاناث ، وفيه التفصيل الاتي :

1 - ما لا يفرق فيه بين المذكر والمؤنث مثل من وما الموصوليتين والشرطيتين ، فانه يعم المذكر والمؤنث عند الاكثر وهو الاصح .

2 - ما يدل بمادته وأصل وضعه على أحد النوعين كرجال ونساء ، فقد اتفق العلماء على أن كل واحد من المذكر والمؤنث لا يدخل في الجمع الخاص بالآخر .

3 - ما كانت فيه علامة التأنيث كجمع المؤنث السالم بالالف والتاء نحو هندات ومسلمات وعرفات ، فانه يختص بالمؤنث ولا يدخل فيه المذكر

4 - جمع المذكر السالم مما فيه علامة التذكير وجمع بالواو والنون أو الياء والنون كالمسلمين ، وجاء المومنون وضمير جمع المذكر نحو خرجوا .

وجمع المذكر السالم مع ضميره هو الذي قد وقع الخلاف بين العلماء في جواز دخول الاناث فيه وعدم دخولهن على مذهبين :

الاول للشافعية والاشاعرة وكثير من الحنفية والمعتزلة ، قالوا : ان الاناث لا يدخلن في جمع المذكر السالم ، واحتجوا لمذهبهم بأدلة من الكتاب والسنة :

أما الكتاب فقوله تعالى : (ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات) فعطف جمع المؤنث السالم على المسلمين والمومنين ، ولو كان داخلا فيه لما حسن عطفه عليه لعدم فائدته .

وأما السنة فقد روى عن أم سلمة انها قالت : يا رسول الله ان النساء قلن : ما نرى الله ذكر الا الرجال . فأنزل الله تعالى : (ان المسلمين والمسلمات) الخ ولو كن دخلن في جمع المذكر لكن مذكورات وامتنعت صحة السؤال والتقرير عليه لان النبي صلى الله عليه وسلم أقرها على ذلك .

المذهب الثاني للحنابلة وأبي داود وغيرهم ، قالوا : ان جمع المذكر السالم يدخل فيه الاناث واحتجوا لذلك بأدلة ، منها :

1 - ان العرب اعتادوا اذا اجتمع التذكير والتانيث ان يغلبوا جانب التذكير ، ولهذا يقال للنساء اذا كن وحدهن : ادخلن . واذا كان معهن رجل : ادخلوا . قال الله تعالى لآدم وحواء وابليس : (وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو) وهذا التغليب جار عندهم في أمور كثيرة .

2 - انه يستهجن من العربي أن يقول لاهل قرية ، أنتم آمنون ونساؤكم آمنات لحصول الامن للنساء بقوله : أنتم آمنون ، ولولا دخولهن فى قوله : أنتم آمنون لما استهجن هذا القول

3 - ان أكثر أوامر الشرع بخطاب المذكر مع أن الاجماع قد انعقد على أن النساء يشاركن الرجال فى أحكام تلك الاوامر ، ولو لم يدخلن فى ذلك الخطاب لما انعقد اجماع على ذلك.

والاصح المختار أن الاناث لا يدخلن في جمع المذكر السالم ظاهرا الا بقرينة تدل على دخولهن فيه فيكون شمول جمع المذكر السالم للاناث مجازا على وجه التغليب

المسألة الخامسة في الاحتجاج بالعام والعمل به ، ان العام يشمل جميع الافراد كما تقدم ، وهو مع ذلك محتمل للتخصيص كما سياتي ، فاذا خصص لا يكون مستغرقا الا لما عدا ما دل عليه الخاص ، وما دام العام محتملا للتخصيص فاذا روى لمجتهد لفظ دال على العموم فقد اختلفوا في جواز الحكم به والعمل بمقتضاه مع قيام احتمال التخصيص من غير قيام بالبحث عن الادلة الشرعية التي قد يوجد من بينها مخصص لذلك العام وعدم جواز الحكم به الا بعد البحث واستقصاء الادلة الشرعية دفعا لاحتمال وجود المخصص .

وهذه المسألة مرجعها الى اعتبارين ، لان التمسك بالعام اما في حياته صلى الله عليه وسلم واما بعد وفاته .

أما ورود العام في حياة الرسول فلا خلاف في أنه يعمل به قبل البحث عن المخصص لانتفاء احتمال وجود المخصص في حياته صلى الله عليه وسلم لان التمسك بالعام في حال حياته الوارد على سبب خاص انما هو في ذلك السبب الخاص الوارد لاجله العام وهو قطعي الدخول فينتفي احتمال المخصص حينئذ ، وأيضا فان احتمال وجود المخصص ينتفي في حياته بامكان مراجعته عليه الصلاة والسلام بسهولة ، وقد حكى الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني الاتفاق على ذلك.

وأما ورود العام بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فقد وقع الخلاف بين الاصوليين في العمل وعدم العمل به قبل البحث عن المخصص على مذهبين :

المذهب الاول لابي بكر الصيرفي قال : يجوز العمل بالعام والتمسك به من غير توقف على البحث عن المخصص ، وقال بهذا المذهب كثير من الاصوليين .

استدلوا لذلك بأن العام يدل على جميع أفراده نصا أو ظاهرا ، واحتمال وجود المخصص لا يقدح في دلالة العام لان الاصل عدمه حتى يقوم الدليل عليه ، واعتمادا على هذا الاصل فان دلالة العام على العموم تكون سالمة عن المعارض قبل الاطلاع على المخصص ، فالمجتهد اذ لم يبلغه الخصوص يجوز له العمل بالعام من غير أن يكلف نفسه عناء الاستقصاء والبحث عن المخصص

المذهب الثاني لابن سريج وجرى عليه كثير من الاصوليين أيضا ، قال : لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص .

مستدلا لذلك بأن العام انما يحتج به بشرط انتفاء المخصص ، وما دام هذا الشرط لم يتحقق بعد فلا يجوز التمسك بالعام لان احتمال وجود المخصص يمنع من الحكم بالعام مع قيام الاحتمال ، لهذا وجب على المجتهد قبل اقدامه على الحكم بالعام الطلب واستقصاء البحث عن المخصص الى أن يغلب على الظن أن لا مخصص فيتمسك بالعام حينئذ اذ لو تمسك به قبل ذلك لاحتمل الوقوع في الخطأ لاحتمال ان يكون هناك مخصص لم يقع الاطلاع عليه ، وقد حكى بعضهم الاجماع على هذا المذهب .

ثم بناء على مذهب ابن سريج الذي يشترط البحث والاستقصاء في العمل بالعام قد وقع بين الاصوليين خلاف في مقدار ما يبذله المجتهد من البحث على مذهبين :

أولا - لبعضهم قالوا : انه يكفي فيه غلبة ظن عدم المخصص عند الاستقصاء والبحث ، ونقله الامدي عن الاكثرين ، ونص عليه ابن السبكي في جمع الجوامع .

ثانيا - للقاضي أبي بكر الباقلاني ، قال : انه لابد من القطع بانتفاء المخصص ، ويحصل ذلك بتكرير النظر والبحث واشتهار كلام الائمة على ذلك العام من غير أن يذكر احدهم له مخصصا.

والظاهر أن المذهب الاول هو الاوجه لان القطع بانتفاء الدليل المخصص لا سبيل اليه لانه متعسر او متعذر عادة ، فالواجب انما هو بذل المستطاع من البحث الى أن تحصل غلبة الظن، وتلك غاية ما كلف به المجتهدون .

المسألة السادسة في حكاية الحال ، ان قول الصحابي : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر ، ونهى عن بيع الرطب بالتمر ، وقوله : قضى رسول الله بالشفعة للجار . الى غير ذلك مما هو ظاهر في تعميمه لكل غرر وكل بيع رطب بتمر وكل شفعة لاي جار ، يسمى حكاية الحال . فحكاية هذه الاحوال وأمثالها بألفاظ ظاهرها العموم قد اختلف الاصوليون في دلالتها على العموم على مذهبين :

المذهب الاول للجمهور منهم ، قالوا انها تفيد العموم .

واحتجوا لذلك بأن الراوي عدل عارف باللغة والمعنى ، والظاهر من حاله انه لم ينقل صيغة العموم الا وقع سمع صيغة لم يشك في عمومها لما هو متلبس به من الداعي الديني والعقلي المانع له من ايقاع الناس في ورطة الالتباس واتباع ما لا يجوز اتباعه ، وعلى فرض ان لا يكون قاطعا بالعموم فلا يكون نقله للعموم الا بعد ان ظهر له العموم ، ومهما حصل الظن بصدق الراوي فيما نقله عن النبي وجب اتباعه .

المذهب الثاني لطائفة من الاصوليين ، منهم الامام الغزالي ، قالوا : ان حكاية الحال ، لا تعم .

واحتجوا لذلك بأن الحجة انما هي في المحكى لا في حكاية الراوي لانه يحتمل أن يكون الراوي قد رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن فعل خاص فيه غرر من غير ان يدل على العموم وقضى لجار مخصوص بالشفعة فنقل صيغة العموم اظنه عموم الحكم ، ويحتمل أنه سمع صيغة ظنها عامة وليست كذلك ، ومهما تعارضت الاحتمالات فلا يصح اثبات العموم ، فالنهي عن بيع الرطب بالتمر مثلا يحتمل أن يكون النبي عليه الصلاة والسلام قد رأى شخصا باع رطبا بتمر فنهاه فقال الراوي ما قال ، ويحتمل ان يكون الراوي قد سمع رسول الله ينهى عن ذلك بقوله : أنهاكم عن بيع الرطب بالتمر ، ويحتمل ان يكون قد سئل عن واقعة معينة فنهى عنها ، فالتمسك بالعام مع هذه الاحتمالات تمسك بتوهم العموم لا بلفظ محكى عرف عمومه قطعا .

والذي يقتضيه النظر أن المعتمد هو المذهب الاول لان الاحتمالات التي احتج بها أصحاب المذهب الثاني مخالفة لظاهر حال الراوي من علمه وعدالته ، والظاهر لا يترك للاحتمال لانه من ضرورياته اذ لا يوجد ظاهر الا ومعه احتمال . فلو اعتبر كل احتمال لادى ذلك الى ترك العمل بالظاهر مطلقا ، وذلك خلاف ما عليه الاصوليون .

المسألة السابعة في خطاب الله للامة وشموله للرسول . قد اختلف الاصوليون في شمول هذا الخطاب للرسول عليه الصلاة والسلام بمثل قوله تعالى : (يأيها الذين آمنو) (يأيها الناس) (يا عبادي) على مذاهب :

الاول للجمهور من الشافعية واكثر العلماء ، قالوا : ان الرسول يدخل في هذا العموم .

واحتجوا لذلك بحجج منها :

1 - ان هذه الصيغ عامة لكل انسان وكل مؤمن وكل عبد ، والنبوة لا تخرجه عن اطلاق هذه الاسماء عليه فلا تخرجه عن هذه العمومات .

2 - انه صلى الله عليه وسلم كان اذا أمر الصحابة بأمر وتخلف عنه ولم يفعله فانهم كانو يسألونه ما بالك لم تفعله ؟ ولو لم يفهموا دخوله فيما أمرهم به لما سألوه عن ذلك ، فقد روى أنه صلى الله عليه وسلم أمر أصحابه بفسخ الحج الى العمرة فقالوا : أمرتنا بالفسخ ولم تفسخ ، فلم ينكر عليهم ما فهموه من دخوله في ذلك الامر بل عدل الى الاعتذار بقوله : أني قلدت هديا. وروى أنه قال : لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدي ولجعلتها عمرة .

المذهب الثاني لطائفة من الفقهاء والمتكلمين ، قالوا : ان الرسول لا يدخل في ذلك العموم .

واحتجوا لذلك بأدلة منها :

1 - ان النبي صلى الله عليه وسلم آمر لامته بهذه الاوامر ، فلو كان مأمورا بها لزم أن يكون آمرا ومأمورا في آن واحد ، وذلك ممتنع لان الانسان لا يكون آمرا لنفسه، وايضا فكونه آمرا يقتضي أنه أعلى وكونه مأمورا يقتضي أنه أدنى ، وذلك جمع بين متضادين في آن واحد وفي محل واحد .

2 - انه يلزم من دخوله في ذلك العموم أن يكون مبلغا ومبلغا اليه بخطاب واحد وذلك ممتنع .

المذهب الثالث لابي بكر الصيرفي والحليمي من الشافعية ، مالا الى التفصيل حيث قالا : ان ما صدر من تلك الاوامر بلفظ قل فانه لا يدخل في عمومها لظهورها في التبليغ والا فان النبي صلى الله عليه وسلم يكون داخلا في عمومها .

والمختار من هذه المذاهب هو المذهب الاول الذي يقول : ان النبي صلى الله عليه وسلم داخل في عموم الاوامر التي خاطب الله بها الامة ، سواء صدرت بقل أم لم تصدر به .

وما احتج به أصحاب المذهب الثاني مردود لوجهين : أما أولا فان الرسول ليس بآمر بل هو مبلغ لامر الله تعالى ، وفرق بين الآمر والمبلغ ، وأما ثانيا فانه مبلغ للامة بما ورد على لسانه ، وليس مبلغا لنفسه بذلك الخطاب بل بما سمعه من جبريل عليه الصلاة والسلام .

المسألة الثامنة ، في شمول الخطاب الوارد في زمن الرسول عليه الصلاة والسلام للموجودين اذ ذاك ولمن سيوجد بعدهم في مثل قوله تعالى : (يأيها الذين آمنوا آمنوا) (ويأيها الناس) والمسألة ذات خلاف على مذهبين :

المذهب الاول لاكثر الشافعية وأصحاب أبي حنيفة والمعتزلة وغيرهم ، قالوا : ان مثل ذلك الخطاب خاص بالموجودين في زمن الرسول ، ولا يثبت حكمه في حق من بعدهم الا بدليل آخر.

واحتجوا لذلك بأدلة منها :

1 - ان الخطاب يستدعي كون المخاطب موجودا وأهلا للخطاب بأن يكون انسانا مومنا فمن لم يكن موجودا وقت الخطاب لا يكون الخطاب متناولا له .

2 - ان خطاب المجنون والصبي الغير المميز ممتنع ، ومن يخاطب المجنون أو الصبي يستهجن كلامه ويسفه في رأيه مع وجودهما فأحرى أن لا يوجه الخطاب الى المعدوم .

المذهب الثاني للحنابلة وطائفة من الفقهاء ، قالوا : ان الخطاب يتناول حتى من وجد بعد عصر النبي عليه الصلاة والسلام .

واحتجوا لذلك بأدلة من الكتاب والسنة والاجماع

أما الكتاب فقوله تعالى : (وما أرسلناك الا كافة للناس) فلو لم يكن خطابه تعالى متناولا لمن بعده لم يكن النبي رسولا اليهم .

وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم : بعثت الى الاحمر والاسود . ولو لم يكن خطابه متناولا لمن بعده لم يكن الرسول مبلغا اليهم شرع الله تعالى ، وهو خلاف الاجماع .

وأما الاجماع فان الصحابة والتابعين ومن بعدهم لم يزالوا يحتجون في المسائل الشرعية على من وجد بعد النبي بالايات والاخبار الواردة على لسان الرسول . ولولا عموم تلك الدلائل لمن وجد بعد ذلك لما كان تمسكهم بها صحيحا .

والاصح هو المذهب الاول الذي يقول : ان خطاب الموجودين في زمن النبي عليه الصلاة والسلام لا يتناول من بعدهم الا بدليل خارجي كأن ينقل عن النبي أنه حكم بكون تلك الخطابات حجة على من بعده . بدليل ان الصحابة رضوان الله عليهم نقل عنهم الاجماع على ذلك ، وهم لا يجمعون الا استنادا الى دليل ، وأيضا فان الرسالة والبعثة الى الناس كافة لا تتوقف على المخاطبة للكل بالاحكام الشرعية بل تتحقق بتعريف البعض بالمشافهة وتعريف البعض الآخر بنصب الدلائل والامارات وقياس بعض الوقائع على بعض لان اكثر الاحكام الشرعية لم تثبت بالخطاب لقلة النصوص وندرتها مع كثرة الوقائع .

وحاصل هذه المسألة أن الموجودين حال الخطاب وبعده لا خلاف بين الاصوليين في أنهم سواء في الحكم وانما الخلاف بينهم في الموجودين بعد الخطاب هل يتناولهم ذلك الخطاب أم لا ؟ فذهبت طائفة الى أن ذلك الخطاب لا يتناولهم وانما تعلق بهم التكليف بأدلة أخرى خارجية، وذهبت طائفة أخرى الى أن الخطاب يتناولهم فهم مكلفون بذلك الخطاب ، والاصح هو المذهب الاول.

المسألة التاسعة في دخول العبيد في التكليف بالخطابات العامة ، مثل : يأيها الذين آمنوا . يأيها الناس ، فقد اختلف الاصوليون في ذلك على مذاهب :

1 - الجمهور من الحنفية والشافعية وغيرهم ، قالوا : ان تلك الصيغ تعم العبيد .

واستدلوا لذلك بأنهم من الناس ومؤمنون ، لانهم من بني آدم ، وقد آمنوا . فيدخل العبيد في عمومات الخطاب بمقتضى الوضع اللغوي ما لم يدل دليل على إخراجهم منه .

2 - لبعض متأخري الشافعية ، قالوا : ان العبيد لا يندرجون في الخطاب العام .

واحتجوا لذلك بقوله تعالى : (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) والامة لا يلزمها ذلك ، وأيضا فان آية الجمعة لا تتناول العبيد ، والاصل عدم التخصيص ، فلو تناولتهم هذه النصوص لزم دخول التخصيص فيها .

3 - لابي بكر الرازي من الحنفية ، مال الى التفصيل حيث قال : انهم يدخلون في العمومات المثبتة لحقوق الله تعالى دون حقوق الآدميين .

والاصح هو المذهب الاول الذي يقول بدخول العبيد في الخطابات العامة لان وجود المسمى من غير أن يتناوله الاسم خلاف الاصل ، وهم ناس ومؤمنون ، والتخصيص أولى من اعتقاد أن الاسم لا يتناول مسماه ، فان هذا مما لا وجود له في اللغة بخلاف التخصيص فانه كثير .

مبحث التخصيص

التخصيص عارض من عوارض العموم وحكم من أهم أحكامه لما تقرر من أن غالب الادلة الشرعية وعمدتها هي العمومات وأن جميع العمومات أو غالبها قد دخله التخصيص ، وبناء على اختلاف الاصوليين في العمل بالعام والاحتجاج به في الاحكام قبل البحث عن المخصص كما تقدم في مبحث العام والخاص وعلى اختلافهم في الاحتجاج به بعد تخصيصه كما سيأتي في هذا المبحث فان معظم الادلة الشرعية تصير مختلفا فيها .

ولما لهذه المسألة من الخطورة في الدين قد أعارها الاصوليون مزيدا من عنايتهم واهتمامهم.

وينحصر الكلام على التخصيص في فصول : معناه - ما يدخله التخصيص - الفرق بين التخصيص والنسخ - الغاية التي ينتهي اليها التخصيص - الفرق بين العام المخصوص والذي أريد به الخصوص - حجية العام بعد تخصيصه - انقسام المخصص الى متصل ومنفصل - أنواع المخصص المتصل - أنواع المخصص المنفصل - خاتمة في بعض صور غير معتمدة في التخصيص .

الفصل الاول في معنى التخصيص.

وهو في اللغة ضد التعميم مصدر خصص بمعنى خص ، يقال : خصه بالشيء خصا وخصوصا فضله وخصه بالود اذا فضله به دون غيره واختصه بالشيء اذا أفرده به .

وفي اصطلاح الاصوليين يتلخص معناه في أنه بيان المقصود بصيغة العموم لانه رفع لتوهم دخول المخصوص تحت عموم صيغة العام وليس بمراد الدخول تحتها ، فمرجعه الى بيان أن الصيغة خرجت عن أصل وضعها من العموم الى الخصوص .

وهذا المعنى للتخصيص قد عرفه ابن السبكي بتعريف ، وعرفه أبو الحسين البصري بتعريف آخر فقد قال ابن السبكي : التخصيص قصر العام على بعض أفراده بأن لا يراد منه البعض الاخر .

وقال أبو الحسين البصري : التخصيص هو اخراج بعض ما يتناوله اللفظ عنه بمعنى مع ابقاء البعض الاخر .

والتعريفان وان اختلفا في التعبير عن التخصيص الا انهما في الحقيقة متفقان لان كلا من السبكي والبصري نظر الى غير ما نظر اليه الاخر ، فابن السبكي نظر الى الافراد التي بقيت مشمولة للعام ، فقال : ان التخصيص قصر العام على بعض أفراده ، وذلك يستلزم اخراج البعض الاخر . والبصري نظر الى الافراد المخرجة من العام ، فقال : التخصيص اخراج بعض ما يتناوله العام عنه ، وذلك يستلزم ابقاء البعض الاخر مشمولا للفظ العام ، فيكون كل من التعريفين مستلزما للاخر ، غير أن الانسب باللغة هو تعريف ابن السبكي لما تقرر من أن المعنى الذي يوضع له اللفظ في الاصطلاح ان هو الا بعض معناه الذي وضع له في اللغة ، فلفظ الصلاة مثلا وضع في اللغة لمطلق الدعاء ثم خصصه الاصطلاح الشرعي بدعاء مخصوص على وجه مخصوص مع ما انضاف اليه من أقوال وأفعال ، والتخصيص في اللغة مطلق قصر الشيء على الشيء ثم خصصه الاصطلاح الاصولي بقصر العام على بعض أفراده .

الفصل الثاني اللفظ الذي يدخله التخصيص . ان التخصيص كما تقدم صرف اللفظ عن جهة العموم الى جهة الخصوص لذا لا يتصور التخصيص الا مع وجود الشمول والعموم في اللفظ أو ما يقوم مقامه ، أما ما لا عموم له فلا يتصور فيه التخصيص ، كقوله صلى الله عليه وسلم لابي بردة في العناق ، انثى المعز قبل استكمالها السنة : تجزئك ولا تجزيء أحدا بعدك .

والذي يتعلق به التخصيص عند التحقيق انما هو حكم العام باعتبار ثبوته لمتعدد ، فهو الذي يقصر على بعض أفراد العام أو تخرج منه بعض أفراده سواء كان الخطاب الذي دل على عموم الحكم خبرا أو أمرا أو نهيا أو غيرها .

فمن وقوع التخصيص في الخبر ، قوله تعالى : (الله خالق كل شيء) وقوله : (وهو على كل شيء قدير) وقطعا انه تعالى ليس خالقا لذاته ولا قادرا عليها وهي شيء ، وكذا قوله

تعالى : (ما تذر من شيء أتيت عليه الا جعلته كالرميم) وقد أتت الرياح على الارض والجبال ولم تجعلها رميما ، الى غير ذلك من الايات الخبرية المخصصة .

ومن وقوع التخصيص فى الامـر ، قوله تعالى : (فاقتلوا المشركين) مع خروج أهل الذمة عنه ، وقوله : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) وقوله : (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) مع أنه ليس كل سارق يقطع ولا كل زان يجلد .

ومن وقوعه في النهي ، ما ورد أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الرطب بالتمر وعلله بالنقص عند الجفاف وخص منه العرايا ، وهي بيع الرطـب على رؤوس النخل بالتمر على وجه الارض، فان الشارع قد جوزه اما روى أنه عليه الصلاة والسلام رخص في العرايا الوسق و الوسقين والثلاثة والاربعة ، وانما جـاز البيع على هذا الوجه للحاجـة فيقدر بقدرها ، وهي مـا بينه الشارع من القليل دون الكثير .

الفصل الثالث - الفرق بين التخصيص والنسخ . التخصيص والنسخ ، وان اشتركا في مطلق الدلالة على تخصيص الحكم وقصره الا أن الاول يدل على التخصيص في الافراد والثاني على التخصيص في الازمان ، ومع ذلك فانهما يفترقان من عدة أوجه منها :

1 - ان التخصيص يبين أن ما خرج من عموم الصيغة لم يكن مرادا من اللفظ ، وأما النسخ فانه يبين أن ما خرج من اللفظ قد قصد الى الدلالة عليه الا أن التكليف به ارتفع وانتهى بالنسخ.

2 - ان التخصيص لا يقع اذا كان المأمور بـه واحدا ، بخلاف النسخ فانه يقع في المأمور به الواحد والمتعدد .

3 - ان التخصيص يجوز فيه أن يكون المخصص مقدمـا على المخصوص ومقترنـا به ومتأخرا عنه ، بخلاف النسخ فان الناسخ يشترط فيه تأخره وتراخيه عن المنسوخ

4 - التخصيص يجوز بخطاب الشارع والاجماع والقياس وبالادلة العقلية أو الحسية أو بالقرائن، بخلاف النسخ فانه لا يقع فى الحقيقة الا بخطاب الشارع ولا يجوز بالادلة العقلية اوالحسية او بالقرائن .

5 - ان التخصيص لا يخرج الدليل المخصوص عن الاحتجاج به فيما عدا صورة التخصيص بل يبقى معمولا به في المستقبل ، بخلاف النسخ فان المنسوخ حكمه قد يبطل العمل به في الزمان المستقبل بالكلية كما اذا ورد النسخ على الامر بمأمور واحد .

6 - ان التخصيص لا يجوز فى جميع ما يشمله العام. بل لابد أن يبقى منه مقدار على الخلاف فيه ، بخلاف النسخ فانه يجوز معه ابطال حكم العام ورفعه عن جميع أفراده حتى لا يبقى منه شيء .

7 - أن التخصيص لا يكون الا قبل وقت العمل بالعام . أما النسخ فقد يكون قبل وقت العمل به فيما اذا رفع حكمه عن جميع الافراد ، وقد يكون بعد وقـت العمل بالعام مطلقا لازالة حكم العام عن البعض او عن الجميع .

8 - ان التخصيص لا يجوز فيه تخصيص شريعة بأخرى ، بخلاف النسخ فانه يجوز فيه نسخ شريعة بأخرى .

الفصل الرابع - الغاية التي ينتهي اليها التخصيص . اختلـف القائلون بالعموم وتخصيصه في الغاية التي يصح أن ينتهي اليها التخصيص على مذاهب :

المذهب الاول للقفال من أصحاب الامام الشافعي ، قال: ان تخصيص العموم يجوز الى ان يبقى منه أقل ما يصح صدق لفظ العام عليه ، ففي مثل : من وما والمفرد المحلى بالالف واللام ومتى وأين يجوز تخصيصه الى أن يبقى منه فرد واحد لان هذه الالفاظ يصح صدقها على الواحد وفي الجمع كالرجال والمسلمين يجوز تخصيصه الى أن يبقى من العام أقل مراتب الجمع ثلاثة أو اثنين على الخلاف في ذلك .

واحتجوا لذلك فيما يرجع الى من وما بأن لفظهما مفرد لذا يجوز أن يعود عليهما الضمير مفردا كقوله تعالى : (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) وقوله : (ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا) وقوله : (والسماء وما بناها) فلذلك حسن أن يراد بهما الواحد ويجوز التخصيص اليه ، والامر واضح باعتبار المفرد المحلى بالالف واللام ، وفيما يرجع الى الجمع المعرف كالمشركين فان المحافظة على صيغة الجمع تمنع من ارادة الواحد والتخصيص اليه .

المذهب الثاني لابي الحسين البصري وامام الحرمين وعليه جماعة كثيرة من الشافعية ، قالوا : ان تخصيص العموم يجوز ما بقي من مدلول العام عدد غير محصور سواء كان لفظ العام جمعا كالرجال والمسلمين أو غير جمع كمن وما والمفرد المحلى بالالف واللام .

واحتجوا لهذا المذهب بأنه لو قال قائل : قتلت كل من في البلد ، واكلت كل ما في الدار من رمانة ، بيد أنه لم يقتل الا شخصا واحدا أو ثلاثة ، ولم ياكل الا رمانة واحدة أو ثلاث رمانات فان كلامه يعد مستقبحا مستهجنا ، اذا فلابد من كثرة يحسن اطلاق العموم عليها بحيث تكون قريبة من مدلول اللفظ ، وبذلك يعد موافقا ومطابقا لوضع أهل اللغة .

المذهب الثالث لبعض الاصوليين ، قالوا : انه يجوز تخصيص العام الى الواحد مطلقا سواء كان لفظ العام مما يصح اطلاقه على الواحد كمن وما والمفرد المحلى بالالف واللام أو كان لفظه جمعا بناء على أن أفراد الجمع آحاد لان لام الاستغراق اذا دخلت على جمع أبطلت جمعيته فيصير كالمفرد

احتج أصحاب هذا المذهب لما قالوه فيما يرجع الى ألفاظ العام المفردة بما تقدم في احتجاج المذهب الاول ، أما فيما يرجع الى جواز التخصيص في الجموع الى الواحد فان الجمع قد يطلق ويراد به الواحد ، ومنه قوله تعالى ، (الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم) فقيل المراد بالناس القائلين نعيم بن مسعود الاشجعي بعينه ، وبالجامعين أبو سفيان ، وقوله تعالى: (أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله) فقد قيل : ان المحسود هو رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو المراد بالناس .

والمختار من هذه المذاهب هو المذهب الاول لان العام الذي يدخله التخصيص لا بد أن يبقى من مدلوله ما يصح اطلاقه عليه واحدا فيما اذا كان مفردا واثنين أو ثلاثة فيما كان مثنى أو جمعا .

والمذهب الثاني يصح ترجيحه بموافقته للاستعمال اللغوي وقربه من السداد .

اما المذهب الاخير فقد رد بأن اطلاق الجمع على الواحد انما هو على وجه المجاز لانه من العام الذي أريد به الخصوص .

الفصل الخامس - الفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص ، ان العام المخصوص استعمل في تمام معناه الذي هو جميع الافراد بالنظر لدلالة العام في حد ذاته ، وان كان غير شامل لجميع الافراد من حيث الحكم ، فعمومه مراد تناولا لا حكما لان بعض

الافراد لا يشمله الحكم نظرا للمخصص بخلاف العام الذي أريد به الخصوص فليس عمومه مرادا لا تناولا ولا حكما لانه استعمل من أول الامر في بعض أفراده ، فصيغة العموم في العام الذي أريد به الخصوص وان وضعت للكلية التي هي الحكم على جميع الافراد الا أنها لم تستعمل الا في بعضها من أول الامر ، أما العام المخصوص فقد استعمل اول الامر في جميع الافراد ولكن المخصص قصره على بعضها من حيث الحكم .

ويفترقان أيضا من حيث ان العام الذي أريد به الخصوص مجاز قطعا لانه استعمل في بعض معناه .

أما العام المخصوص فقد وقع فيه خلاف على مذاهب :

1 - انه حقيقة في الباقي بعد التخصيص مطلقا على أي وجه كان المخصص ، وهو مذهب الفقهاء الحنابلة وكثير من الحنفية واكثر الشافعية .

واستدلوا لذلك بأن اللفظ العام كان قبل التخصيص متناولا للبعض الباقي بعد التخصيص وذلك التناول حقيقة اتفاقا فيكون استعمال لفظ العام في الباقي حقيقة أيضا .

2 - لكثير من الشافعية والمعتزلة وأصحاب ابي حنيفة كعيسى بن ابان وغيره واليه ميل الغزالي ، قالوا : انه مجاز في الباقي مطلقا كيفما كان المخصص متصلا أو منفصلا لفظيا أو عقليا.

واستدلوا لذلك بأن لفظ العام وضع لجميع أفراد معناه فيجب أن يستغرق الهيأة الاجتماعية المتكونة من جميع الافراد عند اطلاقه ، فاذا صرف الى البعض منها عند الاستعمال بقرينة اتصلت أو انفصلت يكون مجازا قطعا .

3 - لابي بكر الرازي من الحنفية ، قال : انه حقيقة في الباقي ان كان جمعا غير منحصر والا فيكون مجازا .

واستدل لمذهبه بأن العام بعد التخصيص اذا استعمل في عدد غير منحصر تكون خاصية العموم لا زالت باقية فيه فيكون حقيقة .

4 - لابي بكر الباقلاني ، يقول : انه حقيقة ان خص بدليل متصل من شرط أو صفة او استثناء والا فيكون مجازا .

واستدل لمذهبه بأن الشرط والصفة والاستثناء كلها ألفاظ وقرائن لا تستقل بنفسها وقاعدة العرب ان اللفظ المستقل اذا تعقبه ما لا يستقل بنفسه صيره مع اللفظ المستقل كلفظ واحد ولا يثبتون للاول حكما الا به ، فيكون المجموع حقيقة فيما بقي بعد التخصيص .

اما التخصيص بالمنفصل كنهيه صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء والصبيان بعد الامر بقتل المشركين ونهيه عن الغرر بعد قوله تعالى : (واحل الله البيع وحرم الربا) فهذا لا يمكن جعله مع الاصل كلاما واحداً لاستقلاله بنفسه ، فتعين ان اللفظ الاول استعمل في غير موضوعه فيكون مجازا .

والتحقيق المختار الذي عليه الاكثرون هو المذهب الثاني الذي يقول : ان العام المخصوص مجاز في الباقي مطلقا .

الفصل السادس - الاحتجاج بالعام بعد تخصيصه ، اختلف الاصوليون في الاحتجاج بالعام بعد تخصيصه على مذاهب :

1 - للفقهاء والجمهور من الاصوليون ، قالوا : انه حجة في الباقي مطلقا ،

واستدلوا لذلك بأن ألفاظ العموم موضوعة لاستغراق جميع الافراد فاذا دل الدليل على أن بعض هذه الافراد غير مراد سواء كان الدليل عقليا أو لفظيا بقي العام متناولا لما عداه.

2 - يقول اصحابه : ان العام ان خص بمعين نحو اقتلوا المشركين الا أهل الذمة يكون حجة في الباقي وان خص بمبهم نحو قوله تعالى : (أحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم) وكما يقال : اقتلوا المشركين الا بعضهم فلا يحتج به عند الجمهور اذ ما من فرد الا ويجوز أن يكون هو المخرج ، وبذلك يصير مجملا لا يجوز العمل به الا بعد البيان.

3 - للكرخي ونسب الى البلخي ، يقول ان العام اذا خص بدليل متصل يكون حجة في الباقي لانه حقيقة فيه كما تقدم ، وان خص بدليل منفصل فلا يكون حجة لاحتمال ان يكون قد خص بمنفصل آخر غير هذا المنفصل الذي ظهر.

4 - لابن أبان وابي ثور ، قالا : انه لا يحتج به مطلقا لاحتمال أن يكون قد خص بمخصص آخر غيرما ظهر ، ولان لفظ العام حقيقة في الاستغراق وهو غير مراد ، واذا خرجت الحقيقة عن الارادة لم يتعين مجاز يحمل عليه اللفظ اذ ليس بعض الافراد أولى من بعض فتعين الاجمال وسقط به الاستدلال.

والصحيح المعتمد هو مذهب الجمهور الذي يقول : ان العام المخصوص يحتج به مطلقا لانه بناء على ما روى عن ابن عباس من أنه ما من عام الا وقد خصص الا قوله تعالى : (والله بكل شيء عليم) فانه لو لم يصح الاحتجاج بالعام المخصوص لبطل الاحتجاج بجميع عمومات الكتاب والسنة وذلك تعطيل لغالب الادلة الشرعية وهو مخالف للاجماع ، فقد ثبت ان فاطمة رضي الله عنها احتجت على أبي بكر في ميراثها من أبيها بعموم قوله تعالى : (يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين) مع أنه مخصوص بالكافر والقاتل ، ولم ينكر أحد من الصحابة احتجاجها مع ظهوره وشهرته بل عدل أبو بكر في حرمانها الى الاحتجاج بقوله صلى الله عليه وسلم : نحن معاشر الانبياء ، لا نورث ما تركناه صدقة ، وأن عليا كرم الله وجهه احتج على جواز الجمع بين الاختين في الملك بقوله تعالى : (أو ما ملكت ايمانكم) مع كونه مخصصا بالاخوات والبنات، وكان ذلك مشهورا بين الصحابة ولم يوجد له نكير فكان اجماعا. وأيضا فان ابن عباس احتج على تحريم نكاح المرضعة بعموم قوله تعالى : (وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم) وقال : قضاء الله أولى من قضاء ابن الزبير مع أنه مخصوص لان الرضاع المحرم يتوقف على شروط وقيود فليس كل مرضعة محرمة ، ولم ينكر عليه منكر صحة الاحتجاج به فكان ذلك اجماعا.

الفصل السابع - انقسام المخصص الى متصل ومنفصل.

أولا - المخصص المتصل ، وهو اللفظ الذي لا يستقل بنفسه ولا يستعمل الا مقارنا للعام كالاستثناء والصفة والشرط.

ثانيا - المخصص المنفصل وهو ما يستقل بنفسه سواء كان لفظا كتخصيص الكتاب بالكتاب أو السنة أو غير لفظ كالتخصيص بالعقل أو الحس.

الفصل الثامن - المخصص المتصل ، ويأتي على خمسة أنواع : الاستثناء ، الشرط ، الصفة ، الغاية ، البدل.

النوع الاول من المخصصات المتصلة الاستثناء ، ويتعلق النظر فيه من جهة ، تعريفه ، شروطه - صيغه - أقسامه بعض أحكامه.

أولا ـ تعريفه ـ اختلف تعبير الاصوليين عن معنى الاستثناء ، فمنهم من قال : الاستثناء هو اخراج بعض ما يتناوله اللفظ بألا أو احدى أخواتها ، ومنهم من قال : هو الاخراج من عام أو متعدد بألا أو احدى اخواتها من متكلم واحد وقيل مطلقا . فقول القائل الا زيدا مثلا عقب قول غيره : جاء الرجال ، لغو على الاول استثناء على الثاني .

ولو قال النبي صلى الله عليه وسلم : الا أهل الذمة عقب نزول قوله تعالى : (فاقتلوا المشركين) كان استثناء قطعا لانه مبلغ عن الله تعالى وان لم يكن قرآنا ، وهـذان التعريفان ينظران الى المعنى المصدرى وهو الاخراج .

والمختار فـي تعريـف الاستثناء أن يقال : الاستثناء لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال بحرف الا او احدى اخواتها على أن مدلولـه غير مراد مما اتصل به ليس بشرط ولا صفـة ولا غاية ولا بدل .

فالتخصيص بالعقل أو الحس أو بالدلائل المنفصلة المستقلة نحو قام القوم ، وخالد لم يقم ، أو بغير أدوات الاستثناء نحو قام القوم دون خالـد ، أو بالشرط أو الصفة او الغـايـة أو البدل ، كل ذلك لا يعتبر من الاستثناء .

ثانيا ـ شروط الاستثناء ، ويشترط لصحة الاستثناء شرطان :

الشرط الاول أن يكون الاستثناء متصلا بالمستثنى منه حقيقة من غير فاصل بينهما أو في حكم المتصل ، وهو ما لا يعد المتكلم به في العرف آتيا به بعد فراغه من كلامـه ، وان تخلل بينهما فاصل بانقطاع تنفس أو سعال مانع من الاتصال حقيقة ، وهذا مذهب الشافعية واكثر الاصوليين .

واحتجوا لذلك بأدلة منها :

1 ـ ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنـه قال : من حلف على شيء فرأى غيره خيرا منه فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه . ولو كان الاستثناء المنفصل صحيحا لارشد النبي اليه لكونه مخلصا للحانث من الحنث ، وذلك أيسر وأسهل من التكفير .

2 ـ ان اهل اللغة لا يعدون ذلك كلاما منتظما . فلو قال قائل رايت بني تميم ، ثم قال بعد شهر : الا خالدا ، فانه لا يعد استثناء ولا كلاما صحيحا .

3 ـ انه لو قيل بصحة استثناء المنفصل لما علم صـدق صادق ولا كذب كـاذب ولا حصل وثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد ولا حصل الجزم بصحة عقد نكاح او بيع او اجارة الى غير ذلك . ولا يخفى ما في ذلك من التلاعب وابطال التصرفات الشرعية .

وذهب بعض المالكية الى جواز تأخير الاستثناء لفظا لكن مـع اضمـار الاستثناء متصلا بالمستثنى منه ويكون المتكلم به مدينا فيما بينه وبين الله تعالى ، واستدلوا لذلك بأدلة :

1 ـ ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : والله لاغزون قريشا ، ثم سكت وقال بعده : ان شاء الله ، ولولا صحة الاستثناء بعد السكوت لما فعله لكونه مقتدى به .

2 ـ ان ابن عباس ـ وهو من افصح فصحاء العرب ـ قد قال بصحة الاستثناء المنفصل .

3 ـ ان الاستثناء بيان وتخصيص للكـلام الاول فجاز تأخيره كالنسخ والادلة المنفصلة المخصصة للعموم .

والمذهب الاول هو المعتمد من الخلاف لما تقدم من أن الاستثناء جزء من الكلام لا يتم الا به . وذلك ما تقضي به اللغة كالشرط وخبر المبتدأ .

الشرط الثاني لصحة الاستثناء ان لا يكون مستغرقا ، وهذا مجمع عليه ، فمن قال : له على عشرة الا عشرة لزمته العشرة وبطل الاستثناء لانه رفع للاقرار ، وذلك لا يجوز اتفاقا ، وانما اختلفوا في استثناء النصف أو الاكثر .

فذهب الشافعية واكثر الفقهاء الى صحة استثناء الاكثر ، حتى لو قال قائل : له على عشرة الا تسعة لم يلزمه الا واحد .

واحتجوا لذلك بأدلة نقلية وعقلية .

أما النقلية فمنها قوله تعالى : (ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين) بيد أن الغاوين أكثر ، بدليل قوله تعالى : (وقليل من عبادي الشكور) وقوله : (وما أكثر الناس ولو حرصت بمومنين) .

وأما العقلية فمنها أن الاستثناء لفظ يخرج من الجملة ما لولاه لدخل فيها ، فجاز اخراج الاكثر به كالتخصيص بالدليل المنفصل .

وذهب القاضي أبو بكر والحنابلة وابن درستويه الى منع استثناء الاكثر والمساوي .

واحتجوا لذلك بأن الاستثناء على خلاف الاصل لكونه انكارا بعد اقرار وجحدا بعد اعتراف ، وايضا فان المتكلم بشيء لا يعتقد أكثره يعد عابثا وخارجا عن نمط العقلاء في نطقه بخلاف الشيء اليسير ، فقد يسهى عنه لقلته ثم يذكره في أثناء كلامه أو آخره .

ورد هذا المذهب بأن الاستثناء ليس على خلاف الاصل ولا أنه انكار بعد اقرار لان الكلام الذي يجرى فيه الاستثناء يعتبر جملة واحدة متصلة لما تقدم من أن الاستثناء من المخصصات المتصلة ، فالمستثنى والمستثنى منه يعتبر كلاما واحدا .

وهناك مذاهب أخرى تفصل بين الاستثناء من العدد وغيره كالعام وبين استثناء عقد أو كسر من العدد :

والاصح هو المذهب الاول الذي يقول بجواز استثناء الاكثر مطلقا ، سواء كان المستثنى منه عددا صريحا أو غير صريح .

ثالثا - صيغ الاستثناء ، ان صيغ الاستثناء كثيرة ، وهي : الا - غير - سوى - خلا - عدا - حاشا - ما عدا - ما خلا - ليس - لا يكون وغيرها ، وأم الباب من هذه الصيغ ، هي الا لوقوعها في جميع أبواب الاستثناء ولكون غيرها يفسر بها .

رابعا - اقسام الاستثناء ، ان الاستثناء ينقسم الى قسمين : استثناء من جنس المستثنى منه ، واستثناء من غير جنسه .

أما الاستثناء من الجنس فلا خلاف في صحته .

واما الاستثناء من غير جنس المستثنى منه فقد جرى فيه خلاف على مذهبين :

المذهب الاول ، لاصحاب ابي حنيفة والامام مالك وبعض الشافعية والقاضي ابي بكر الباقلاني وغيرهم ، قالوا : يجوز الاستثناء من غير جنس المستثنى منه ،

واحتجوا لذلك بأدلة من القرآن ومن الشعر والنثر .

ففي القرآن ورد منه قوله تعالى : (ثـم قلنا للملائكـة اسجدوا آدم فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين) وابليس ليس من جنس الملائكة لقوله تعالى : (الا ابليس كان من الجـن ففسق عن أمر ربه) والجن ليسوا مـن الملائكة لانهم مخلوقون من النار لقوله تعالـى : (خلقتني من نار) والملائكة مخلوقون من النور .

وفي الشعر ورد منه قول القائل :

وبلـدة ليـس بها أنيـس   الااليعافـر والا العيـس

واليعافر والعيس ليست من جنس الانيس .

وفي النثر ورد منه قولهم : ما بالدار أحد الا الوتد ، وما جاءني زيد الا عمرو . فاستثنوا الوتد من أحد ، وعمرا من زيد ، وليس أحدهما من جنس ما استثنى منه .

المذهـب الثاني ـ لبعض الشافعية واكثر الاصوليين، قالوا: لا يجوز الاستثناء من غير الجنس .

واستدلوا لذلك بـأن الاستثناء مـأخوذ من الثني من قولهم : ثنيت الشيء اذا عطفـت بعضه على بعض ، وحقيقته استخراج بعض ما يتناوله اللفظ ، وذلك غير متحقق في مثل قول القائل: رأيت الناس الا الحمر لان الحمر المستثناة غير داخلة في مدلول المستثنى منه ، وأيضا فلو قال قائل جاء العلماء الا الكلاب وقدم الحاج الا الحمير لكان مستهجنا لغة وعقلا .

ورد هذا المذهب بأن الاستقباح والاستهجان لا يدل على امتناع صحته من جهة المعنى واللغة فلو قال قائل : يـا رب الكـلاب والحمير وخالقها ارزقني لكان مستهجنا قبيحا ومـع ذلـك فالكلام صحيح لغة ومعنى .

خامسا ـ بعض احكام الاستثناء .

أولا ـ حكم المستثنى بعد الاستثناء ، ان الاستثناء اما ان يكون من الاثبات أو النفي .

أما الاستثناء من الاثبات فقد اتفق الاصوليون على أنـه نفي الا ما حكي عن بعض الحنفية من عدم اثبات نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى .

وأما الاستثناء من النفي فقد جرى فيه الخلاف على مذهبين :

المذهب الاول للشافعية والمالكية ، قالوا : ان الاستثناء من النفي اثبات .

واحتجوا لذلك بأنه اذا قال قائل : لا اله الا الله ، يكون موحدا مثبتا للالوهية لله تعالى ونافيا لها عما سواه ، ولو كان نافيا للالوهية عما سوى الله تعالى غير مثبت لها بالنسبة له تعالى لما كان ذلك توحيدا لعدم اشعار لفظه باثبات الالوهية لله تعالى وذلك خلاف الاجماع .

المذهب الثاني للامام أبي حنيفة النعمان ، قال ان الاستثناء من النفي لا يدل على اثبات الحكم للمستثنى .

واحتج لذلك بثبوت الواسطة وهي عدم الحكم ، فمقتضـى الاستثناء بقاء المستثنى غيـر محكوم عليه بنفي ولا اثبات ، وأيضا فلو كان الاستثناء مـن النفي اثباتا لكان قوله صلى اللـه عليه وسلم : لا صلاة الا بطهور مقتضيا تحقيق الصلاة عند وجود الطهور وحده مع أن ذلك باطل لجواز انتفاء شرط آخر أو ركن من أركان الصلاة .

رد هذا المذهب بأنه لو صح اعتبار الواسطة لم يكن الاستثناء من الاثبات نفيا . كما رد الدليل الثاني بأنه لم يقع فيه الاستثناء من المستثنى منه وانما سيق لبيان

اشتراط الطهور في الصلاة ، والشرط وان لزم من فواته فوات المشروط لا يلزم من وجوده وجود المشروط لجواز انتفاء شرط آخر أو وجود مانع ، وعلى أنه من جنس المستثنى منه فان الاستثناء من الشرط مستثنى من كلام العلماء فلا يدخل في قولهم : الاستثناء من النفي اثبات اذ لا يلزم من القضاء بالنفي لاجل عدم الشرط ان يقضي بالاثبات لاجل وجود الشرط لما تقرر من أن الشرط لا يلزم من وجوده وجود المشروط ولا عدم وجوده .

منشأ هذا الخلاف . ان كلا من المذهبين نظر الى غير ما نظر اليه الآخر ، فقولنا مثلا: قام القوم الا خالدا اتفقوا على أن الا مخرجة وأن خالدا مخرج وما قبل الا مخرج منه ، وقد تقدم قبل الا القيام والحكم به ، والقاعدة أن ما خرج من نقيض دخل في النقيض الاخر ، فما خرج من العدم دخل في الوجود وما خرج من الوجود دخل في العدم ، وهذا كله محل اتفاق . ولكنهم اختلفوا في المخرج منه ، هل هو القيام أو الحكم به ؟ فخالد بناء على المذهب الاول لما خرج من القيام دخل في عدم القيام فهو غير قائم ، وعلى مذهب الحنفية لما خرج من الحكم بالقيام دخل في عدم الحكم ، فهو غير محكوم عليه بقيام ولا غيره .

والمعتمد الاصح هو المذهب الاول لما تقدم من أنه بناء على المذهب الحنفي فان كلمة التوحيد لا تفيد الاسلام ، وان من قال لدى الحاكم : ليس له علي الا مائة درهم لم يفهم الحاكم الا انه اعترف بالمائة ، وعلى رأي الحنفية لا يكون اعترافا بشيء بل هو حكم على غير المائة بالنفي والمائة مسكوت عنها .

ثانيا حكم الاستثناء الوارد عقب الجمل المتعددة ، قصر غالب الاصوليون البحث في هذه المسألة على الجمل المتعاطفة بالواو اذا تعقبها الاستثناء وقد اختلفوا فيها على مذاهب :

المذهب الاول للامامين : مالك والشافعي وأصحابهما رضي الله عنهم ، قالوا : ان الاستثناء يرجع الى جميع الجمل . واحتجوا لذلك بأدلة منها :

1 - ان الشرط اذا تعقب جملا عاد الى الكل اجماعا ، فكذلك الاستثناء بجامع أن كلا منهما لا يستقل بنفسه ، وأيضا فان كل واحد منهما مخرج في المعنى لان عدم الشرط يخرج ما حصل العدم فيه من المشروط ، فقد انعقد الاجماع على أنه لو قال قائل : والله لا أكلت الطعام ، ولا دخلت الدار ، ولا كلمت خالدا ، واستثنى بقوله : ان شاء الله أنه يعود على الجميع .

2 - ان حرف العطف يصير المعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة ، فيعود الاستثناء عليهما كالجملة الواحدة لانه لا فرق في اللغة بين قول القائل : اضرب الجماعة التي منها قتلة وسراق وزناة الا من تاب ، وبين قوله : اضرب من قتل وسرق وزنى الا من تاب ، فوجب اشتراكهما في عود الاستثناء على الجميع .

3 - ان المتكلم قد يكون محتاجا الى ذكر الاستثناء من كل جملة ، وأهل اللغة مطبقون على ان تكرار الاستثناء عقب كل جملة مستقبح ركيك ، كما لو قال قائل : ان دخل خالد الدار فاضربه الا ان يتوب ، وان زنى فاضربه الا أن يتوب ، ودفعا للركاكة والاستثقال وجب ذكر الاستثناء عقب الجملة الاخيرة منها مع عوده الى الجميع .

المذهب الثاني لابي حنيفة واصحابه رضي الله عنهم قالوا : ان الاستثناء يرجع الى الجملة الاخيرة ، واحتجوا لذلك بأدلة منها :

1 - قوله تعالى : (فتحرير رقبة مومنة ودية مسلمة الى اهله الا أن يصدقوا) فان الاستثناء راجع الى الدية دون الاعتاق بالاتفاق .

2 - ان الاستثناء على خلاف الاصل لانه كالانكار بعد الاقرار ، وحيث أنه لا يستقل بنفسه وقد دعت الضرورة اليه فيجب اعتباره في جملة واحدة دفعا للضرورة حتى لا يصير

الكلام لغوا ، فيبقى ما عداها على مقتضى الاصل ، وكل من قال باختصاصه بجملة واحدة قال هي الاخيرة بالاجماع ترجيحا للقرب على البعد لان العرب اعتبرت القرب وقدمته على البعد في كثير من المسائل .

المذهب الثالث للقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري وجماعة من المعتزلة، قالوا بالتفصيل :

فان كانت الجملة الثانية اضرابا عن الاولى لاختلافهما في النوع بأن كانت احدهما خبرا والاخرى أمرا ، كما يقال : جاء بنو تميم واكرم بني ربيعة الا الطوال ، أو لم تتنوع ولم يقدر حكم احداهما في الاخرى ولا ربط بينهما ضمير كما يقال: جاء بنو تميم وخرج بنو ربيعة الا العلماء فان الاستثناء يعود الى الاخيرة وحدها لان الظاهر أنه لم ينتقل عن الجملة الاولى مع استقلالها بنفسها الى غيرها الا وقد تم مقصوده منها .

وان اتحدت الجملتان في النوع بأن كانت كل منهما خبرا أو أمرا وكان حكم احداهما مضمرا في الاخرى كما يقال : جاء الرجال والنساء الا الطوال فقد أضمر حكم الاولى في الثانية لان العطف ناب عن الفعل فاستغنى بحكم الاولى عن ذكر حكم الثانية ، ولتعلق الثانية بالاولى صارت الجملتان كالجملة الواحدة ، وكذا اذا أضمر في الثانية ضمير يعود على اسم في الاولى كما يقال جاء العلماء وخرجوا فان الضمير عائد الا الاسم الظاهر المتقدم ، فقد افتقرت الجملة الثانية الى الأولى لاجل تفسير ضميرها فصارتا كالجملة الواحدة ، فالاستثناء في مثل هذه الاحوال يعود الى جميع الجمل التي وقع عقبها .

المذهب الرابع للشريف المرتضى من الشيعة ، يقول بالاشتراك بين عوده على بعض الجمل أو على جميعها لوروده مستعملا فيهما ، والاصل في الاستعمال الحقيقة .

واحتج لعوده على الجميع بقوله تعالى : (كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فان الله غفور رحيم) .

واحتج لعوده على الجملة الواحدة بقوله تعالى : (فاسر بأهلك بقطع من الليل ولا يلتفت منكم أحد الا امرأتك) فقد قرئ بالنصب على انه استثناء من الجملة الاولى وبالرفع على أنه استثناء من الثانية لانها منفية ، و تكون قد خرجت معهم ثم رجعت فهلكت ، وبقوله تعالى : (ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده) فهذا يتعين عوده على الجملة الاولى دون الثانية لان المعنى يقتضي ذلك .

وحيث ورد الاستثناء في كلام الله تعالى بالمعنيين والاصل في الاستعمال الحقيقة لزم الاشتراك، ولذلك حسن الاستفهام عن ارادة عود الاستثناء الى ما يليه او الى الكل وذلك دليل الاشتراك .

ورد هذا المذهب بأنه وان كان الاصل في الكلام الحقيقة فالاصل ايضا عدم الاشتراك والقاعدة ان اللفظ اذا دار بين حمله على الاشتراك أو على الحقيقة والمجاز فحمله على الحقيقة والمجاز اولى ، وايضا فان الاستفهام قد يكون لرفع المجاز أو لابعاده او لاهتمام السامع بالكلام .

المذهب الخامس للقاضي أبي بكر الباقلاني والغزالي وجماعة من الشافعية ، قالوا بالتوقف عن القول بعود الاستثناء الى الكل أو البعض لعدم العلم بمدلوله في اللغة نظرا لوروده مستعملا في كل منهما ، فلا سبيل الى القول بأنه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر أو حقيقة فيهما معا.

والمختار من الخلاف أنه ان ظهر كون الواو للابتداء فان الاستثناء يرجع الى الاخيرة فقط ، وان كانت الواو ظاهرة في العطف - والعطف يوجب نوعا من الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه - فان الاستثناء يرجع الى الجميع لانه المتبادر من الاطلاق في عرف التخاطب واذا دل دليل على غير ذلك يعمل به ، على أنه مهما احتمل أن تكون الواو للعطف أو الابتداء الا ويجب التوقف.

حروف العطف . ان حروف العطف عشرة ، وهي : الواو - الفاء - ثم - حتى ، وهذه هي التي يتأتى فيها خلاف العلماء لانها تجمع بين الشيئين معا في الحكم ويمكن الاستثناء منهما او من أحدهما ، أما بل - لا - لكن ، فهي لاحد الشيئين بعينه ، نحو قام القوم لا النساء ، أو بل النساء ، وما قام القوم لكن النساء ، فالقائم أحد الفريقين دون الآخر فلا يمكن عود الاستثناء عليهما لانهما لم يندرجا في حكم واحد ، وكذا يقال في العطف بأو - أم - أما ، لان العطف بهذه الاحرف الستة لا يدخل في محل الخلاف لعدم صحة عود الاستثناء فيها الى الجميع .

النوع الثاني من المخصصات المتصلة الشرط . والنظر فيه من جهة : حده . صيغه - واحكامه .

أولا - حد الشرط ، قد تقدم في أقسام خطاب الوضع من المنبع الاول أن الشرط في الاصطلاح كل ما يتوقف عليه الحكم ولا يصح بدونه ، ومهما فقد الا ويفقد معه الحكم بحيث يلزم من تخلفه تخلف الحكم في جميع الحالات ، أما اذا وجد الشرط فيمكن أن يوجد المشروط ان وجدت بقية الشروط وتحقق السبب وانتفت الموانع والا فلا ، لهذا قالوا : الشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزمه من وجوده وجود ولا عدم لذاته .

أما اذا قارن الشرط سبب فيلزم من وجوده الوجود كوجود الحول الذي هو شرط لوجوب الزكاة مع النصاب الذي هو سبب للوجوب ، وكذا اذا قارن الشرط مانع كالدين فانه مانع من وجوب الزكاة فيلزم العدم ، فوجوب الزكاة في الصورة الاولى وعدم وجوبها في الصورة الثانية انما ذلك لوجود السبب أو قيام المانع لا لذات الشرط .

أقسام الشرط ، ينقسم الشرط من حيث هو الى أربعة اقسام : عقلي كالحياة للعلم شرعي كالطهارة للصلاة ، عادي كنصب السلم لصعود السطح ، لغوي كما يقال : أكرم القوم ان جاءوا أي الجائين منهم ، وهذا الاخير هو المخصص الذي يتكلم عليه الاصوليون .

ثانيا - صيغ الشرط . ان صيغ الشرط كثيرة ، وهي : ان الخفيفة - لو - اذا - من - ما - مهما - حيثما - أينما - أين - أي - متى - أنى ، وغيرها من كل ما يتضمن معنى أن ، يقال : من دخل داري فأكرمه ، وما تفعل من خير تجز به ، وأي رجل جاءك فأكرمه ، الى غير ذلك . وأم صيغ الشرط هي أن لانها حرف وبها تفسر جميع أدوات الشرط وتشاركها لو في الحرفية ، وما عداهما من أدوات الشرط أسماء ، والاصل في افادة الشرط هو ان لذلك تستعمل في جميع صور الشرط بخلاف أخواتها فان كل واحدة منها تختص بمعنى ولا تجري في غيره ، فمن لمن يعقل وما لما لا يعقل وأين للمكان ومتى للزمان ، وهكذا .

ثم ان العرب خصصت ان بالدخول على ما ليس من شأنه ان يكون معلوما ، فلا يقال ان زالت الشمس فأتني ، أو ان طلعت غدا من المشرق ، فان ذلك معلوم عادة بل يقال : ان جاء خالد مثلا لان مجيئه غير معلوم عادة ، ونظيره متى ، فلا يستفهم بها الا عن الزمان المجهول اذ لا يقال : متى تطلع الشمس ؟ بل يقال : متى يجيء القوم مثلا ؟ واذا تدخل على المعلوم والمشكوك ، يقال اذا طلعت الشمس فاتني ، واذا جاء القوم فأتني . وتختلف ان مع لو من حيث أن أن لا تكون الا للمستقبل ولو لا تكون الا للشرط في الماضي .

ثالثا ـ أحكام الشرط وهي متعددة ، منها :

1 ـ أنه اذا رتب مشروط على شرط فاما ان يتحدا أو يتعددا ، وعند التعدد فاما أن يكونا على الجمع أو البدل ، أما اذا اتحدا فالامر واضح

وأما ان تعددا معا أو أحدهما دون الآخر فالتعدد اما على الجمع أو البدل ، مثال تعددهما معا مع الجمع ، أن يقال : ان دخل محمد الدار والسوق فأعطه دينارا ودرهما ، فالاعطاء متوقف على اجتماع الشرطين وممنوع باختلالهما او اختلال أحدهما. ومثال تعددهما معا على البدل أن يقال : ان دخل بكر الدار أو السوق فأعطه دينارا او درهما ، فاعطاء أحد الامرين متوقف على تحقق أحد الشرطين ويختل باختلالهما معا ، وهكذا يقال في بقية الصور .

2 ـ ان الشرط اذا دخل على جمل متعاقبة فقد اتفق الامام الشافعي وابو حنيفة على عوده الى جميع الجمل لان التعاليق اللغوية اسباب مقتضية للمصالح ، فعودها الى الجميع تكثير للمصالح .

3 ـ انه يجب اتصال الشرط بالكلام لانه فضلة لا يستقل بنفسه فلا يفرد ، وايضا فقد تقدم ان الشرط متضمن للمصالح والمصالح يجب الاهتمام بها فلا تؤخر .

4 ـ انه يجوز اخراج الاكثر به عند الجمهور ، نحو اكرم القوم ان كانوا علماء ، ويكون جهالهم اكثر بخلاف الاستثناء ففي اخراج الاكثر به خلاف قد تقدم تفصيله .

النوع الثالث من المخصصات المتصلة الصفة ، وهي لا تخلو اما ان تكون مذكورة عقب جملة واحدة او جمل متعددة ، فان ذكرت عقب جملة واحدة كأن يقال : اكرم القوم الطوال فانه يقتضي اختصاص الاكرم بالطوال منهم ، ولولا ذلك لعم الطوال والقصار فكانت الصفة مخرجة لبعض من كان داخلا تحت اللفظ لولا الصفة .

وان ذكرت عقب جمل متعددة نحو اكرم العلماء والمتعلمين الطوال فالكلام في عود الصفة على ما يليها او الى الجميع كالكلام في الاستثناء ، فتعود الى الكل على الاصح سواء تأخرت الصفة كما يقال : وقفت على اولادي واولادهم المحتاجين ، او تقدمت كما يقال : وقفت على محتاجي اولادي وأولادهم فيعود الوصف الى الاولاد واولاد الاولاد في الصورتين معا .

النوع الرابع من المخصصات المتصلة الغاية، ولها صيغتان : الى وحتى. والغاية تقتضي أن يكون حكم ما بعدها مخالفا لما قبلها. ثم لا تخلو اما أن تكون مذكورة عقب جملة واحدة أو جمل متعددة.

أما اذا ذكرت الغاية بعد جملة واحدة فاما ان تكون واحدة أو متعددة .

فان كانت الغاية واحدة مثل ان يقال : أكرم القوم الى ان يرتحلوا فان الارتحال يقتضي اختصاص الاكرام بمن قبل الارتحال واخراج من بعد الارتحال عن عموم اللفظ .

وان كانت الغاية متعددة فاما ان تكون على الجمع او البدل ، فالاول كما يقال أكرم القوم الى ان يخرجوا من الدار ويأكلوا الطعام . وذلك يقتضي استمرار الاكرام الى تمام الغايتين دون ما بعدهما ، والثاني ، كما يقال اكرم القوم الى ان يدخلوا الدار ، او السوق ، وذلك يقتضي استمرار الاكرام الى حصول احدى الغايتين ايتهما كانت .

واما اذا ذكرت الغاية بعد جمل متعددة ، فالكلام في اختصاصها بما يليها وفي عودها الى الجميع كالكلام في الاستثناء ، فتعود الى جميع ما تقدمها على الاصح ، نحو اكرم الرجال واحسن الى النساء وتصدق على الفقراء الى ان يرحلوا . سواء كانت الغاية واحدة أو متعددة

على الجمع أو البدل ، وسواء كانت معلومة الوقوع في وقتها كما يقال الى أن تطلع الشمس ، أو غير معلومة كما يقال الى أن يرحلوا .

النوع الخامس من المخصصات المتصلة البدل ، نحو أكرم القوم بني خالد ، فان ذكر البدل يقتضي أن الذين يكرمون هم بنو خالد لا غيرهم ، ولولا ذكر البدل لصح اكرام جميع القوم .

الفصل التاسع المخصص المنفصل . وهو الذي يستقل بنفسه بحيث لا يحتاج في ثبوته الى ذكر العام . ويأتي على ثلاثة أقسام : الحس - العقل - النقل .

القسم الاول - الحس . وقد عده الاصوليون من الادلة المنفصلة التي تخصص العام ، كقوله تعالى في الريح المرسلة : (تدمر كل شيء بأمر ربها) وظاهر العموم يقتضي ان الريح تهلك كل شيء حتى السموات والجبال ونحوهما ، غير أن المشاهدة أدركت أن هناك أشياء لم يقع فيها تدمير ، وذلك ما أوجب قصر العام على غير الافراد التي لم يقع فيها تدمير وتحطيم .

القسم الثاني - العقل ، وقد اعتبره الاصوليون أيضا من المخصصات المنفصلة التي تقصر العام على بعض أفراده ، كقوله تعالى : (الله خالق كل شيء) وقوله : (وهو على كل شيء قدير) فالآيتان متناولتان بعمومهما لكل شيء ، وذاته تعالى وصفاته أشياء حقيقة مع أنه ليس خالقا لها ولا هي مقدورة له لاستحالة خلق القديم لذاته واستحالة كونه مقدورا ، وكل ذلك بدليل العقل ، فخرجت ذاته تعالى وصفاته بالدليل العقلي عن عموم اللفظ وذلك معنى التخصيص ، فمن خالف في كون الدليل العقلي مخصصا فهو موافق على معنى التخصيص ولكنه خالف في تسميته مخصصا .

القسم الثالث من المخصصات المنفصلة - النقل ، وينحصر الكلام عليه في مبحثين :

المبحث الاول في ضابط كلي اجمالي لتعارض الدليلين السمعيين ، فاذا تعارض دليلان سمعيان وكان أحدهما خاصا والآخر عاما وكان ذلك قبل وقت العمل بهما فقد وقع في المسألة خلاف على مذهبين :

المذهب الاول للامام الشافعي واتباعه وابن الحاجب ، قالوا : اذا تعارض العام والخاص بأن دل أحدهما على غير ما دل عليه الاخر وجب العمل بكل من الدليلين بأن يعمل الخاص فيما هو نص فيه ويعمل العام في غير ما دل عليه الخاص سواء علم تقدم أحدهما على الاخر أو لم يعلم .

واحتجوا لذلك بأن اعمال الدليلين معا أولى من اهمالهما أو اهمال أحدهما بالكلية اذ الاصل الاعمال عند التعارض لانه اذا لم يعمل بهما معا عند التوقف لزم اهمالهما ، وان أعمل العام وحده لزم اهمال الخاص ، وذلك كله خلاف الاصل أما اذا خصص الخاص العام فان الخاص يعمل به فيما دل عليه ، والعام يعمل به في غير ما دل عليه الخاص ، وهذا أولى لما فيه من الجمع بين الدليلين .

المذهب الثاني للامام أبي حنيفة وامام الحرمين ، قالا : ان علم المتأخر من الدليلين فان المتأخر ينسخ المتقدم سواء كان هو العام أو الخاص .

واحتجا لذلك بقول ابن عباس : كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث . وعليه فان تأخر العام نسخ الخاص ، وان تأخر الخاص نسخ العام بقدر ما دل عليه ، أما ان جهل التاريخ فانه يجب التوقف

الا ان يترجح أحدهما على الآخر بمرجح من المرجحات كاشتهار روايته او عمل الاكثر به، ونحو ذلك مما هو مذكور في باب التراجيح والتعادل .

والمختار هو المذهب الاول لان النسخ ابطال للحكم بخلاف التخصيص فانه منع من اثبات الحكم ودفع الحكم أولى من إبطاله بعد اثباته ، وأيضا فان وقوع التخصيص في الشرع أغلب من النسخ، فكان الحمل على التخصيص اولى سواء علم التاريخ او جهل، تقدم الخاص او تأخر.

المبحث الثاني في أنواع التخصيص بالادلة السمعية ان التخصيص بالادلة السمعية ياتي على أنواع :

النوع الاول - تخصيص الكتاب ، بالكتاب ، ودليله النقل والعقل .

أما النقل فقوله تعالى : (وأولات الاحمال أجلهن ان يضعن حملهن) جاء مخصصا لقوله تعالى : (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن اربعة اشهر وعشرا) .

وأما العقل فانه اذا اجتمع نصان احدهما عام والاخر خاص وتعذر الجمع بين حكميهما فان عمل بالعام لزم ابطال العمل بالخاص مطلقا ، وان عمل بالخاص لا يلزم منه ابطال العمل بالعام مطلقا لا مكان العمل به في غير ما دل عليه الخاص، ولذلك كان العمل بالخاص اولى لما فيه من الجمع بين الدليلين، الخاص فيما هو صريح فيه ، والعام في غير ما دل عليه الدليل الخاص .

وتخصيص الكتاب بالكتاب لا يمنع منه قوله تعالى : (لتبين للناس ما نزل اليهم) حيث جعله مبينا للكتاب ، وذلك لان وصف النبي بكونه مبينا يجب حمله على ان البيان وارد على لسانه ، سواء كان البيان بالكتاب او السنة اذ الكل من عند الله والتخصيص بيان .

النوع الثاني - تخصيص السنة بالسنة ، ودليله النقل، قال صلى الله عليه وسلم : فيما سقت السماء العشر، فهو عام في النصاب وفيما دونه . وورد قوله عليه الصلاة والسلام : لا زكاة فيما دون خمسة اوسق مخصصا لعموم الحديث الاول .

وتخصيص السنة بالسنة، لا يمنع منه قوله تعالى : (لتبين للناس ما نزل اليهم) فانه يقتضي ان النبي مبين للكتاب لا للسنة لانه مبين لما ورد على لسانه من السنة بسنة اخرى ، والسنة ايضا منزلة اذ الكل من عند الله . قال تعالى : (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى) والوحي منه ما يتلى فيسمى كتابا وقرآنا ، ومنه ما يتلى فيسمى سنة ، والكل منزل من عند الله ، وبيان احد المنزلين بالآخر غير ممتنع .

النوع الثالث - تخصيص الكتاب بالسنة ، وهي على نوعين : متواترة وآحاد .

اما السنة المتواترة فتخصص الكتاب ان كانت قولية اتفاقا ، وعلى الاصح ان كانت فعلية، فالقولية كقوله صلى الله عليه وسلم : القاتل لا يرث. ورد مخصصا لقوله تعالى (يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين) والفعلية كرجمه صلى الله عليه وسلم ماعزا رضي الله عنه لاحصانه ، فانه جاء مخصصا لقوله تعالى : الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة .

واما السنة اذا كانت خبر آحاد فقد جرى الخلاف في تخصيصها للقرآن على مذاهب :

1 - للأيمة الاربعة ، قالوا : يجوز تخصيص الكتاب بخبر الآحاد .

2 - لعيسى بن ابان ، قال : يجوز تخصيص الكتاب بخبر الآحاد ان كان القرآن قد خص بدليل مقطوع به لان دلالته تضعف حينئذ ، فيصح تخصيصه بدليل آخر ولو كان خبر آحاد ، اما اذا لم يخصص الكتاب بدليل مقطوع به فلا يجوز تخصيصه بخبر الآحاد .

3 ـ للكرخي ، قال : ان خص الكتاب بدليل منفصل مستقل جاز تخصيصه بخبر الآحاد والا فلا لان الذي لم يخصص أصلا أو خص بمتصل لا زال على قوته في الدلالة على أفراده لان المخصص بالمتصل في حكم ما لم يخصص أصلا اذا العموم في المتصل بالنسبة اليه فقط أما المخصص بالمنفصل فقد ضعفت دلالته حيث صار ظنيا في الباقي لاحتمال اخراجه بمخصص آخر .

4 ـ للقاضي أبي بكر الباقلاني ، قال بالتوقف عن القول بالجواز أو المنع .

والمختار من هذا الخلاف مذهب الايمة الذي عليه الجمهور لدليلي النقل والعقل .

أما النقل فقوله تعالى : (وأحل لكم ما وراء ذلكم) فقد خص بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها ، وخص قوله تعالى : (وأحل اللـه البيع) بما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن بيع الدرهم بالدرهمين ، وعن بيع الرطب بالتمر ، وخص قوله تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) بما دون النصاب ، لقوله صلى الله عليه وسلم: لا قطع الا في ربع دينار فصاعدا، الى غير ذلك من الايات التي ورد فيها التخصيص بخبر الآحاد، وجرى عليه عمل الصحابة ومن بعدهم من غير نكير، فكان ذلك اجماعا، والوقوع دليل الجواز.

وأما العقل فان الكتاب وخبر الآحاد دليلان متعارضان ، وخبر الواحد أخص من العموم فيقدم عليه لان تقديم العموم عليه يقتضي الغاء خبر الواحد بالكلية ، وتقديم خبر الآحـاد الخاص على العام لا يبطله بل يبقى في غير ما يتناوله الخبر الخاص ، فكان تقديم الخاص أولى لما فيه من الجمع بين الدليلين ، الخاص فيما هو نص وصريح فيه ، والعام في جميع الافراد التي لم يتنـاولها الخاص .

وما قيل في تخصيص الكتاب بخبر الواحد يقال مثله في تخصيص السنة المتواترة بخبر الاحاد.

ولئن اعترض هذا المذهب بأن الكتاب والسنة المتواترة دليلان قطعيان وخبر الواحـد ظني والظني لا يقاوم القطعي فقد رد ذلك الاعتراض بأن العام الذي هو الكتاب أو السنة المتواترة متنه مقطوع به لكونه قرآنا أو سنة متواترة ودلالته مظنونة لاحتمالـه التخصيص ، والخاص بالعكس فمتنه مظنون لكونه رواية آحاد ودلالته مقطوع بها لانه صريح فيما دل عليه من الافراد . اذا فالعام مقطوع به من جهة المتن مظنون من جهة الدلالة ، أما الخاص فهو مظنون من جهة المتن ومقطوع من جهة الدلالة فهما متكافآن بهذا الاعتبار . وهذا وجه توقف القاضي أبي بكر الباقلاني الا أنه على مذهب الجمهور قد رجح اعمال الخاص لان فيه اعمالا للدليلين كما تقدم .

النوع الرابع ـ تخصيص السنة بالكتاب ، ودليله النقل ، قال الله تعالى : (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) وسنة رسول الله مما يصدق عليها شيء فكانت داخلة تحت العمـوم .

النوع الخامس ـ تخصيص الكتاب والسنة بالاجماع ، ودليله النقل والعقل

أما النقل فقد ثبت باجماع الامة تنصيف حد القذف على العبد ، فكان مخصصا لعموم قوله تعالى : (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة) فخصص الاجماع هذه الآية بتنصيف الجلد في حق العبد كالامة .

وأما العقل فان الاجمـاع دليل قـاطع ، والعام غير مقطوع به في آحاد أفراده ، فأهـل الاجماع اذا قضوا في بعض الصور بما يخالف العام علمنا أنهم قد اطلعوا على دليل مخصص

العموم ، فالتخصيص لم يقع بالاجماع وانما وقع في الحقيقة بالدليل الذي وقع الاجماع على التخصيص به ، فمعنى ان الاجماع مخصص للنص العام أنه معرف للدليل المخصص لأن الاجماع نفسه هو المخصص

النوع السادس ـ تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس . وقد اختلفوا فيه على مذاهب .

1 ـ للايمة الاربعة والاشعري وجماعة من المعتزلة كأبي الحسين البصري وغيرهـم ، قالوا : يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس مطلقا .

2 ـ للجبائي وجماعة من المعتزلة ، قالوا : لا يجوز تخصيص الكتاب والسنة بالقياس .

واحتجوا لذلك بأن القياس فرع النص ، فلو قدم القياس على النص لزم تقديم الفرع على الاصل والمرجوح على الراجح .

ورد هذا الدليل بأن النص الذي هو أصل القياس غير النص الذي خصص بذلك القياس فلم يتقدم فيه الفرع على أصله .

3 ـ لعيسى بن أبان ، قال : ان خص قبله بدليل مقطوع به جاز والا فلا .

واحتج لذلك بأنه ان خص قبل القياس بدليل مقطوع به وقع الجزم بضعفه لدخول المجاز فيه فجاز تسليط القياس عليه . أما اذا خص بدليل مظنون فلا يقع القطع بضعفه كما اذا لم يدخله التخصيص البتة فلا يتسلط عليه القياس .

4 ـ للكرخي ، قال : ان خص قبله بدليل منفصل جاز والا فلا .

واحتج لذلك بأن المخصصات المتصلة تعتبر مع الكلام الذي دخلت عليه كلاما واحدا موضوعا لما بقي بعد التخصيص فيكون حقيقة فلا يتسلط القياس عليه لضعفه عن الحقيقة بخلاف المخصص المنفصل فلا يصح جعله مع الكلام المخصوص كلاما واحدا موضوعا لما بقي بعد التخصيص حتى يكون حقيقة ، بل يتعين أن يكون مجازاً فيقطع بضعفه فيصح أن يتسلط عليه القياس .

5 ـ لابن سريج وغيره من الشافعية ، قالوا : يجوز التخصيص بالقياس الجلي دون الخفي لضعفه عن مقاومة العام .

6 ـ لابن الحاجب ، قال : المختار أن القياس ان ثبتت علته بنص أو اجماع أو كان اصله المقيس عليه من الصور التي خصصت من العموم جاز التخصيص به ، أما اذا كانت العلة مستنبطة أو كان العام غير مخصص أصلا أو خصص منه غير أصل القياس فان ظهر في القياس رجحان على العام أخذ به والا فلا يقع التخصيص به ويجب أن يرجح جانب العام .

7 ـ للقاضي أبي بكر وامام الحرمين ، فانهما قالا بالوقف عن القول بجواز التخصيص بالقياس وعدم جوازه .

واستدلا لذلك بأن كلا من الدليلين : العام والقياس حجة ، وقد تقابلا ولا سبيل الى الغاء أحدهما واعمال الآخر بدون مرجح من دليل نقلي أو عقلي ، فلم يبق الا التوقف .

المعتمد من هذا الخلاف ، ان المعتمد المختار من هذه المذاهب هو المذهب الاول لدليلي العقل والنقل .

أما العقل فان تخصيص العام بالقياس يفضي الى أعمال كل من الدليلين : العام والقياس وذلك أولى من أعمال أحدهما وتعطيل الآخر ، كما هو مقرر معلوم عند الاصوليين .

وأما النقل فقد قال تعالى : (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) وهذا عام في كل زان وزانية ، ثم خصت منه الامة بقوله تعالى : (فاذا أحصن فان أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب) ثم قيس العبد على الامة في الحكم عليه بنصف العذاب ، وبهذا تحقق تخصيص الكتاب بالقياس وهو المطلوب .

النوع السابع - تخصيص العام بالمفهوم سواء كان مفهوم موافقة بقسميه الاولى والمساوى أو مفهوم مخالفة . فلو قال السيد لعبده : كل من دخل داري فاضربه ثم قال : ان دخل بكر داري فلا تقل له أف فان ذلك يدل بمفهومه الموافق على تحريم ضرب بكر واخراجه من العموم ، ولو فرض ورود نص عام يدل على وجوب الزكاة في الانعام كلها سواء كانت سائمة أو غير سائمة ثم ورد قوله صلى الله عليه وسلم : في الغنم السائمة زكاة ، لكان ذلك مخصصا للعام باخراج معلوفة الغنم عن وجوب الزكاة باعتبار مفهومه المخالف .

وانما خص العام وهو منطوق بالمفهوم لان المفهوم دليل شرعي وهو خاص في مورده فوجب أن يكون مخصصا للعموم لترجح دلالة الخاص على دلالة العام لان المفهوم دال على الفرد بخصوصه بخلاف العام فانه يدل عليه في جملة أفراده ، والمفهوم أقوى دلالة على ذلك الفرد من العام ، وأيضا فان تخصيص العموم بالمفهوم يفضي الى العمل بكلا الدليلين اذ لا يلزم منه ابطال العمل بالعام ، أما عدم تخصيص العموم بالمفهوم فانه يؤدي الى ابطال المفهوم ، ومن المعلوم أن الجمع بين الدليلين ولو من وجه أولى من العمل بأحدهما والغاء الاجر .

النوع الثامن - تخصيص العموم بفعل الرسول ، عليه الصلاة والسلام ، وبتقريره . القائلون بأن فعل الرسول حجة على غيره ذهب الاكثرون منهم كالشافعية والحنفية والحنابلة الى القول بجواز تخصيص العموم بفعله عليه الصلاة والسلام كما ذهب الاكثرون أيضا الى أن تقرير الرسول لما يفعله الواحد من أمته بين يديه مع مخالفته العموم المقتضى للمنع من غير انكاره عليه بعد العلم به وعدم الغفلة عنه يخصص ذلك العام لان تقريره عليه دليل على جواز ذلك الفعل له والا كان منكرا يستحيل من النبي عليه الصلاة والسلام السكوت عنه وعدم النكير عليه فيكون سكوته عليه تقريرا ، وتقريره دليل على الجواز ، كما لو قال عليه الصلاة والسلام : الوصال حرام على كل مسلم ، ثم واصل ، فان فعله يدل على اباحة ذلك الفعل في حقه فيكون مخصصا للعموم ، وكذلك اذا رأى من فعله أو علم به وأقره على فعله من غير انكار فيكون تقريره مخرجا له من العموم ، وذلك معنى التخصيص .

النوع التاسع - التخصيص بجريان العادة ، اذا أمر الشارع بفعل شيء أو نهى عنه ثم جرت العادة بترك بعض المأمور به أو بفعل بعض المنهى عنه وكان ذلك في زمان الرسول مع علمه بما يجري عليه الناس في معتادهم بعد الامر والنهي العامين من غير انكاره عليهم أو كان بعد زمانه صلى الله عليه وسلم من غير انكار الناس عليهم مما يقتضي الاجماع فان هذه العادة التى أقرها الرسول أو الاجماع تخصص العام ، بمعنى أنها تكون خارجة عن مقتضى العموم بحيث يصير العموم شاملا لما عدا الفرد الذي جرت العادة بتركه أو فعله

فاذا كان من عادة القوم أن يبيعوا المز بالمز متفاضلا مثلا ثم ورد النهي عن بيع الطعام بجنسه متفاضلا واستمر الناس على ذلك بعد ورود النهي سواء في زمان الرسول عليه الصلاة والسلام مع علمه وسكوته أو بعد زمانه مع سكوت الناس عن العادة المتبعة فان ذلك يكون مخصصا للنهي العام ومقتضيا لاخراج المز عن الطعام المنهى عن بيعه بالتفاضل .

أما العادة التي لم يقرها النبي ولم يسكت عنها الجماعة فلا يقع التخصيص بها لان فعل الناس ليس بحجة في الشرع .

هذه أبرز الصور للمخصصات المنفصلة ، وهـي وان جرى فيها الخلاف الا أن المعتمد والمختار فيها صحة التخصيص بهـا .

خاتمة ، في ذكر بعض صور غير معتمدة في التخصيص .

لقد جرت عادة الاصوليين بذكر صور أخرى للتخصيص الا أن المعتمد فيها عدم صحة التخصيص بها ، منها :

1 ـ عود الضمير الى بعض أفراد العام الذي يشمله ويشمل غيره ، فانه لا يخصص العام ولا يجعله قاصرا في دلالته على الفرد الذي عاد عليه الضمير ، كما في قوله تعالى : (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) مع قوله : (وبعولتهن أحق بردهن) فضمير بعولتهن وردهـن يعود على المطلقات الشامل للرجعيات والبوائن غير انه انما يصح باعتبار بعض أفراده وهي الرجعيـات دون البائنات ، ومع هذا فان عود الضمير الى العام وهو المطلقات لا يخصصه فيجعله قاصـرا على الرجعيات دون البوائن بل يبقى عاما لجميع ما دل عليه بمقتضى العموم .

2 ـ مذهب الراوي ، اذا روى الراوي ، صحابيا أو غيره ، خبراً فيه عموم وكان مذهب الراوي مخالفا لعموم الخبر فالعام يبقى على عمومه ولا يخصصه مذهب الراوي ، ومنه حديث البخاري من رواية ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ، من بدل دينه فاقتلوه . مع قول ابن عباس ان ثبت عنه : ان المرتدة لا تقتل . فالحديث عام يشمل المرتـد والمرتدة ، بيد أن ابن عباس يرى أن المرتدة لا تقتل : وحيث انه رأى له فـلا يقصر العام على غير المرتدة لان ظاهر العموم حجة شرعية يجب العمل بها باتفاق القائلين بالعموم ، ومذهب الـراوي ليس بحجة ، فلا يجوز ترك العموم لمذهب الراوي صحابيا أو غيره .

3 ـ اذا ورد لفظ عام ثم ذكر بعده لفظ خاص ينص على فرد من أفراد ذلك العام مع اتحاد العام والخاص في الحكم فان التنصيص على بعض أفراد العام بالذكر لا يخصص العـام بحيث يجعله قاصـرا على الفرد الذي دل عليه الخاص ، ومنه قوله صلى الـلـه عليه وسلم : أيمـا اهاب دبغ فقد طهر ، وهذا عام في كل اهاب . ثم قال صلى الله عليه وسلم في شاة ميمونـة : دباغها طهور . وهذا خاص . فلا يقصر ذلك العام على مداول هذا الخاص ، وانما لم يكن مخصصا له لانه لا تنافي بين العمل بالخاص واجراء العام على عمومه ، فيجب المصير اليه للجمع بين الدليلين تفاديا من العمل بأحدهما والغاء الاخر .

4 ـ ورود العام على سبب خاص ان ورود العام على سبب خاص لا يخصص ذلـك العام بأن يجعله قاصرا على صورة السبب سواء كان السبب سؤالا كما روى عن أبي سعيد الخدري ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن بئر بضاعه وهي بئر يلقى فيهـا الحيض ولحوم الكلاب والنتن ، فقيل يا رسول الله ، أنتوضأ من بئر بضاعـة ؟ فقال : انما الماء طهـور لا ينجسه شيء ، أو كان السبب غير سؤال كما روى انه عليه الصلاة والسلام مر على شاة ميمونة وهي ميتة ، فقال : أيما اهاب دبغ فقد طهر . فورود العام على السبب الخاص كما في صـورة السؤال في المثال الاول ، وفي صورة الواقعة كما في المثال الثاني لا يخصص العام فيجعله قاصرا على صورة السبب بل يبقى على عمومه شاملا لجميع أفراده طبقا لدلالته الاصلية ، ودليل هذا أن الشمول في العام لا يعارضه خصوص السبب اذ لا منافاة بينهما ، ولهذا قالوا : العبرة بعموم اللفـظ لا بخصوص السبب ، بدليل أن الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في أسباب خاصة .

وذهب الامام مالك وأبو ثور والمزني وغيرهم الى القول بخصوص السبـب ، وأن العام يقصر عليه .

والمعتمد هو المذهب الاول لما ذكر الادلة .

5 ـ عطف الخاص على العام .

الذي عليه الجمهور أن عطف الخاص على العام لا يخصص العام المعطوف عليه فيجعله قاصرا على ذلك المعطوف الخاص، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم : ألا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده . فان المسلم لا يقتل بكافر سواء كان الكافر حربيا أو ذميا وهذا عام، أما قوله: ولا ذو عهد في عهده، أي بكافر فان الكافر المقدر في المعطوف انما المقصود به الحربي دون الذمي لان هذا يقتل به المعاهد ، فهو خاص، وقد عطف على العام ، فلا يقتضي تخصيصه، بل يبقى الكلام السابق على عمومه اذ لا يقتل مسلم بكافر مطلقا حربيا كان أو ذميا .

وخالف في ذلك بعض الحنفية حيث قالوا : ان عطف الخاص على العام يوجب تخصيص العام وقصره على المعطوف للتسوية بين المتعاطفين .

والمعتمد هو مذهب الجمهور لان التسوية بين المتعاطفين غير واجبة .

هذا تحرير ما يتعلق بمبحث التخصيص مع الاقتصار على أهم المخصصات، وان نوقش في اعتبار بعضها مخصصا كما في المخصص العقلي والحسي، الى غير ذلك مما تقدم شرحه وبيانه.

المطلـق والمقيـد :

يتعلق النظر بالمطلق والمقيد من حيث تعريفهما وبيان أحكامهما .

تعريف المطلق . هو كل لفظ دال على فرد شائع في أفراد جنسه بحيث يصح شموله شمولا بدليا لجميع الافراد الذين تجمعهم ماهية واحـدة ، ففي دلالته على الواحد يكون شائعـا في جميع أفراد مدلوله وفي دلالته على الاثنين يكون شائعا في جميع المثنيات وفي دلالته على الجمع يكون شائعا في كل جمع جمع .

وايضاح هذا أن المطلق هو اللفظ الذي يدل على حصة مبهمة شائعة في حصص كثيرة مندرجة في مفهوم كلي ، وهذه الحصة واحـدة لا تعدد فيها ، وهي الواحد ان كان مفردا ، والاثنان ان كان مثنى ، والثلاثة فما فوق ان كان جمعا ، ومعنى شيوعه أنه يصح أن يراد هذا الفرد أو ذاك من جميع الحصص التي تجمعها حقيقة واحدة .

ولهذا كان المطلق والنكرة بمعنى واحد ، فقد قال الآمدي : المطلق عبارة عن النكرة في سياق الاثبات ، فهما في هذه الحالة متصادقان ، كما يقال : جاء رجل واشتريت كتابا، أما اذا وقعت النكرة في سياق النفي فانها تنفرد على المطلق ، كما يقال : لا تكرم رجلا ، أو لم يأتني تلميذ . فهذا يصدق عليه أنه نكرة وليس بمطلق لانه نكرة في سياق النهـي أو النفي فتكون من قبيل العام لان النكرة في سياق النفي تعم جميع الأفراد التـي تجمعها حقيقة واحـدة وتدل عليها في دفعة واحدة ، أما المطلق فانه وان صح صدقـه على جميع الافـراد الا انه انمـا يشملها شموليا بدليا لا في دفعة واحدة .

ومن هنا يفترق المطلق والعام أيضا لان العام يشمل جميع أفراده في دفعة واحدة، أما المطلق فانه يشمل افراده شمولا بدليا بحيث لا يصدق في اطلاق واحد الا على فـرد منها على وجه البدلية .

تعريف المقيد ، هو كل لفظ لا يدل على شائع في جنسه ، فيدخل فيه قسمان :

القسم الاول ، ما كان من الالفاظ دالا على مدلول معين كالمعارف ، نحو : خالد وبكر وهذا الرجل مثلا ، الى غير ذلك .

القسم الثاني ، ما يدل على غير معين مع وصفه بصفة زائدة ، كما يقال : رقبة مومنة ، وانسان صالح ، ورجل عالم .

على أن الاطلاق والتقييد يصح اعتبارهما أمرين نسبيين ، مثلا ، قوله تعالى : فتحريـر رقبة مومنة ، يصح أن يعتبر مقيدا ومطلقا معا . ولكن مع اختلاف الاعتبار ، فهو مقيد باعتبار غير المومنات من الرقاب ، ومطلق باعتبار شيوعه في أفراد جنسه من جميع الرقاب المؤمنات ، وكذا الدرهم المغربي مثلا ، مقيد باعتبار غير الدرهم المغربي من جميع الدراهم ، ومطلق باعتبار أفراد جنسه من حيث هو درهم مغربي ، وهكذا فهو مقيد من وجه ومطلق من وجه آخر .

احكـام المطلق والمقيد ، مما لا خلاف فيه أن كل ما جاز في تخصيص العام مـن المتفق عليه والمختلف فيه والمختار والمردود هو بعينه جائز في تقييد المطلق ، فيجوز تقييد الكتاب بالكتاب والسنة ، وتقييد السنة بالسنة وبالكتاب ، وتقييدهما بالاجماع والقياس والمفهومين وفعل النبي عليه الصلاة والسلام وتقريره ، ولا يجوز تقييده بمذهب الراوي ، ولا بذكـر بعض جزئيات المطلق على الاصح في الجميع .

وينفرد المطلق والمقيد عن العام والخاص بالاحكام الاتية :

أولا - اذا اتحد المطلق والمقيد في الحكم وسببه ، يفصل في حكمهما بين ان يكونا مثبتين أو غير مثبتين أو مختلفين .

أما المثبتان فكما يقال في كفارة الظهار : اعتق رقبة ، ثم يقال : اعتق رقبة مومنة ، ومنه قوله تعالى : في كفارة اليمين : (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام) وفي قراءة شاذة : (فصيـام ثلاثة أيام متتابعات) فالسبب في المثال الاول ارادة الرجوع بعد الظهار والحكم عتق الرقبة ، والسبب في المثال الثاني هو اليمين مع الحنث ، والحكم ، وصيام ثلاثة أيام ، ففي هذين المثالين او ما يشابههما يجب حمل المطلق على المقيد فيقيد به لان حمل المطلق على المقيد يستلزم الجمع بين الدليلين من حيث ان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق ، أما العمل بالمطلق ففيه اهدار للمقيد ، لهذا يجب حمل المطلق على المقيد جمعاً بين الدليلين .

وكل هذا اذا تأخر المقيد عن وقت الخطاب بالمطلق دون العمل به او تأخر المطلق عن المقيد مطلقا عن وقت الخطاب بالمقيد أو عن وقت العمل به أو تقارنا او جهل تاريخهما .

اما لو تأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فان المقيد يكون ناسخا للمطلق في غير ما صدق عليه المقيد .

وأما غير المثبتين بأن كانا منفيين او منهيين مثل : لا يجزئ عتق مكاتب ، لا يجزئ عتق مكاتب كافر في النفي ، ولا تعتق مكاتبا ، لا تعتق مكاتبا كافرا في النهـي ، فبناء على القول بحجية مفهوم المخالفة ، وهو الراجح كما تقدم فان المطلق يحمل على المقيد فيقيد به ، وتصير المسألة حينئذ من قبيل الخاص والعام لوقوع المطلق في سياق النفي فيعم لانه نكرة والنكرة في سياق النفي تعم كما تقدم . وبناء على قول من لا يعتد بالمفهوم المخالف وينكر صحة الاحتجاج به فانه يلغى القيد ، فلا يحمل المطلق على المقيد ، بل يجري المطلق على اطلاقه .

واما المختلفان بأن يكون أحدهما أمرا والاخر نهيا ، نحو اعتق رقبة . لا تعتق رقبة كافرة او اعتق رقبة مومنة ، لا تعتق رقبة ، فالمطلق يحمل على المقيد ، ويقيد بضد صفته ، ففي المثال الاول يقيد المطلق بالايمان ، بدليل مفهوم المخالفة في لا تعتق رقبة كافرة ، ويقيد في المثال الثاني بالكفر ، بدليل مفهوم المخالفة في اعتق رقبة مومنة ، فيفهم منه لا تعتق رقبة كافرة ويكون تقييدا للمطلق .

ثانيا - اذا اختلف المطلق والمقيد في الحكم وسببه معا فلا يحمل المطلق على المقيد ، وهذا كتقييد الشهادة بالعدالة في قوله تعالى : (وأشهدوا ذوي عدل منكم) واطلاق الرقبة في الظهار في قوله تعالى : (والذين يظهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة)] فحكمهما مختلف وهو ظاهر ، أما السبب ففي الشهادة ضبط الحقوق ، وفي ايجاب اعتاق الرقبة هو الظهار والعود الى الزوجية ، وهما مختلفان قطعا ، ومهما اختلفت الاسباب والاحكام الا واختلفت الاغراض وتنافت ، لهذا اجمع الاصوليون على أنه في حال اختلاف المطلق والمقيد في الحكم وسببه فانه لا يجوز حمل المطلق على المقيد بوجه من الوجوه ، وكذا قوله تعالى : والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما . مع قوله تعالى : وايديكم الى المرافق . فاليد مطلقة في الآية الاولى ، ومقيدة في الثانية بالمرفق والحكم في الاولى القطع وسببه السرقة ، وفي الثانية الحكم الغسل وسببه الحدث ، فقد اختلف الحكم وسببه في الآتين فلا يحمل فيهما المطلق على المقيد اجماعا اذ لا علاقة بينهما

ثالثا - اذا اختلفا في الحكم واتحدوا في السبب كتقييد غسل اليدين في الوضوء بالمرافق واطلاقهما في التيمم ، وكلاهما طهارة ، وهما حكمان مختلفان ، والسبب واحد وهو الحدث ، ومنه قوله تعالى في الوضوء : (وأيديكم الى المرافق) وقال في التيمم : (فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه) فقد قيد الله تعالى غسل اليد في الوضوء وحدده بالمرافق بينما اطلق مسحها في التيمم من غير تحديد . ففي المسألة خلاف على مذهبين :

المذهب الاول للامام مالك ، قال : ان المطلق لا يحمل على المقيد ولا يقيد به لعدم المنافاة بينهما نظرا لاختلاف الحكم فيهما فلا يجب المسح الى المرفقين ، بل يقصر على الكوعين قياسا على القطع في السرقة . قال الآمدي: لاخلاف فيه .

المذهب الثاني ، قال أصحابه يحمل المطلق على المقيد فيجب المسح الى المرفقين ، قال الجلال المحلى ، وهو الراجح .

رابعا - اذا اختلفا في السبب واتحدا في الحكم ، ومنه قوله تعالى : (والذين يظهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة) مع قوله تعالى : (ومن قتل مومنا خطأ فتحرير رقبة مومنة) فالرقبة مطلقة في الآية الاولى ومقيدة في الثانية ، والحكم فيهما متحد وهو تحرير الرقبة، والسبب مختلف وهو الظهار والعود في الاولى والقتل في الثانية .

فقد جرى الخلاف في هذه الصورة بين الاصوليين على مذهبين :

المذهب الاول للامام الشافعي رضي الله عنه ، قال : يجب حمل المطلق على المقيد فتقيد الرقبة في الظهار بالايمان ، ثم اختلف أصحابه في تأويل كلامه :

فمنهم من حمله على التقييد مطلقا بمجرد ورود اللفظ من غير توقف على جامع بينهما أو دليل خارجي .

واحتجوا لذلك بأن المقيد يتضمن المطلق ، فالرقبة المؤمنة رقبة مع قيد ، والثابت مع القيد ثابت قطعا ففيه اعمال الدليلين ، وبذلك يكون الحمل أرجح ، وأيضا فان كلام الله متحد لا تعدد فيه فهو كالكلمة الواحدة ، فيحمل فيه المطلق على المقيد لان القيد كالمنطوق به مع المطلق

ورد كل من الدليلين بأن المطلق وان كان في ضمن المقيد الا انه لما اختلف السبب فلا مانع من اختلاف الحكم ، فالقتل لعظم مفسدته غلظت فيه العقوبة باشتراط الايمان في الرقبة بخلاف الظهار لما تقرر شرعا من أن اختلاف الآثار يوجب اختلاف المؤثرات ، واختلاف العقوبات

يوجب اختلاف الجنايات . وأما كون كلام الله تعالى واحدا لا تعدد فيه فذلك مما لا نزاع فيه لكن من حيث كونه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى أو من حيث عدم تناقضه لا من حيث أحكامه وتعلقه فهو من هذه الناحية مختلف قطعا لاختلاف متعلقاته اذ لا يلزم من تعلقه بأحد المختلفين بالامر والنهي أو العموم والخصوص أو الاطلاق والتقييد أو غير ذلك أن يكون متعلقا بالآخر ، وذلك بديهي البطلان لتناقضه ، وكلام الله تعالى منزه عن ذلك .

ومنهم من حمله على ما اذا وجد بين المطلق والمقيد علة جامعة مقتضية لحمل المطلق على المقيد فيكون الحمل حينئذ من باب القياس ، والجامع بينهما في هذه الصورة حرمة السببين في الظهار والقتل اذ كل منهما حرام ، فتقاس الرقبة المطلقة في الظهار على الرقبة المؤمنة في القتل ، ويجري في هذا الوجه ما جرى من الخلاف في التخصيص بالقياس .

المذهب الثاني للامام أبي حنيفة النعمان وأصحابه رضي الله عنهم ، قالوا : لا يحمل المطلق على المقيد اذا اختلف سببهما واتحد حكمهما ، فيجب أن يبقى المطلق على اطلاقه في آية الظهار ، وان يعمل بالمقيد فيما هو دال عليه في آية القتل .

واحتجوا لذلك بأن التقييد لا بد له من دليل والفرض في هذه الصورة أنه لا نص من كتاب أو سنة يدل على التقييد ،

والمعتمد من هذا الخلاف ان المطلق والمقيد عند اختلاف سببهما واتحاد الحكم فيهما ان لم يكن بينهما جامع مطلقا أو كان بينهما جامع مستنبط فالمختار ما ذهب اليه الحنفية ، من عدم حمل المطلق على المقيد ، أما ان وجد بينهما وصف جامع مؤثر بأن كان نصا أو اجماعا فالمختار ما ذهب اليه الشافعية من حمل المطلق على المقيد بطريق القياس كما تقدم ذلك مفصلا في تخصيص العام بالقياس .

خامسا - اذا ورد المطلق في موضع وورد في موضعين آخرين مقيدا بقيدين مختلفين وهذا كاطلاق الصيام في كفارة اليمين بقوله تعالى : (فصيام ثلاثة أيام) من غير تقييد بالتتابع ولا بالتفريق فهو مطلق ، وقد قيد بالتتابع في الظهار بقوله تعالى : (فصيام شهرين متتابعين) وقيد بالتفريق في صيام التمتع في الحج بقوله تعالى : (فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم) والتتابع والتفريق قيدان متضادان لا يصح تقييد المطلق بهما بحيث يحمل عليهما معا فيفصل في هذه الصورة التفصيل الآتي .

ففي حال تساوي المقيدين يبقى المطلق على اطلاقه بحيث يخير الحانث في الصيام بين التتابع والتفريق لامتناع تقييده بالمقيدين معا لتنافيهما كما يمتنع تقييده بأحدهما دون الاخر لعدم المرجح له على مقابله ،

وفي حال ما اذا كان أحد المقيدين أولى من الاخر بحمل المطلق على المقيد بطريق القياس مثلا كما اذا وجد جامع بين المطلق ومقيده دون الاخر فيحمل المطلق على المقيد الراجح نظرا للجامع المقتضي لترجيحه على مقابله ، وعليه فيكون من باب التقييد بالقياس .

وبناء عليه ، فانه يمكن أن يقال في ترجيح أحد المقيدين على الاخر في المثال المتقدم ، ان صيام كفارة اليمين يحمل على الظهار بجامع الكفارة في كل .

وقد يناقش في هذا القياس بأن يقال : ان الظهار معصية يناسبها التغليظ بخلاف الحنث في اليمين ، ومع وجود الفارق لا يصح القياس .

ويمكن أيضا أن يقال في ترجيح المقيد الآخر : ان صيام كفارة اليمين يحمل على صوم التمتع قياسا عليه بجامع أن كل منهما جابر لان صوم التمتع جابر لنقص الحج وخلله ، وكفارة الحنث جابرة لما فات من البر .

وقد يناقش فيه أيضا بأن الحج من باب العبادات والحنث في اليمين من باب الكفارات، ونظرا الى اختلافهما في البابين فلا يصح القياس لوجود الفارق أيضا .

المجمل . ويشتمل على ما يأتي: تعريفه ـ أسباب الاجمال ـ مسائل اختلف في اجمالها .

أولا ـ تعريف المجمل ،

ففي اللغة مأخوذ من الجمل وهو الجمع والخلط ، يقال أجمل الحساب اذا جمعه ورفع تفاصيله لذا يطلق المجمل في مقابلة المفصل ، ومن اطلاقه بمعنى الخلط قوله عليه الصلاة والسلام: لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها . بمعنى خلطوها بالسبك ، ومنه العلم الاجمالي لما اختلط فيه المعلوم بغير المعلوم ، وكل ما اختلط فيه المراد بغير المراد من غير تمييز يسمى مجملا .

وفي اصطلاح الاصوليين كل ما دل من الاقوال أو الافعال أو غيرها دلالة غير واضحة على أحد الامرين او اكثر من غير ان تكون لاحدهما مزية على الاخر بحيث يستوي فيه الامران او الامور من غير ترجيح لاحدها على الاخر فيما يرجع الى الدلالة ، لدوران الدال بين احتمالين فصاعدا على السواء .

ثانيا ـ اسباب الاجمال ، قد يكون الدال فعلا او قولا غيرهما ، ودلالته على المراد قد تكون واضحة فلا اجمال ، وقد تكون غير واضحة فيأتي الاجمال ، ويسمى الفعل او القول مجملا.

فمن الاجمال في الافعال ما روى انه صلى الله عليه وسلم ، قام من الركعة الثانية ولم يجلس الجلسة الوسطى ، فقيامه من اثنتين من غير تشهد يحتمل أن يكون سهوا مع وجوب الجلوس ، ويحتمل أنه عن عمد ، فيدل على أن التشهد الوسط ليس بواجب بل جائز ، فهو مجمل لتردده بين السهو الذي لا دلالة فيه على جواز ترك التشهد ، وبين التعمد الذي يدل على جواز ترك التحية الوسطى .

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا فعل فعلا أو ترك عملا من غير أن يكون أصحابه على علم بحكمه يسألونه عن حكم ما يفعله او ما يتركه ، وذلك دليل على أنه كان مجملا من حيث الحكم .

أما الاجمال في الاقوال فقد يأتي لعدة اسباب ، منها :

1 ـ الاشتراك في اللفظ المفرد بسبب تعدد الوضع بأن يوضع اللفظ الواحد بأوضاع متعددة لمعان مختلفة أو متضادة أو متشابهة ، فمن الموضوع لمعان مختلفة لفظ العين للذهب والباصرة والجارية وغيرها ، ولمعان متضادة لفظ القرء الطهر والحيض ، والناهل للعطشان والريان ، ولمعان متشابهة لفظ النور للعقل ونور الشمس .

فاذا أطلق لفظ من هذه الالفاظ على احد معنييه أو معانيه بدون قرينة لا يمكن للسامع أن يعلم المراد منه وذلك هو المجمل ، وما ذاك الا بسبب الوضع .

2 ـ الاشتراك في المعنى الكلي بين أفراد كثيرين بسبب التجويز العقلي بأن يوضع اللفظ الواحد بوضع واحد لمعنى واحد تشترك فيه الافراد الكثيرة كالجسم يصدق على الارض والجبل والسماء وغيرها ، وكرجل يشترك في معناه بكر وخالد ومحمد ، وكبقرة مشترك المعنى بين سائر أفراد البقرات ، ومنه قوله تعالى : (ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) وهكذا كل لفظ مفرد وضع لمعنى كلي ، فانه يصح صدقه على كل جزئي من جزئياته ، فاللفظ واحد والموضوع له واحد الا ان المعنى الموضوع له قابل للشركة فيه شأن النكرات التي تتناول جميع أفرادها على البدلية ، ومن هنا كان التجويز العقلي سببا في الاجمال .

3 ـ التركيب أو اللفظ المركب يكون سببا في الاجمال ، ومنه قوله تعالى : (أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح) فهذا المركب ـ وهو الذي بيده عقدة النكاح ـ جاء مجملا لانه متردد بين الزوج والولي من غير أن يعلم المراد منه وذلك هو المجمل .

4 ـ التصريف والاعلال، فالتصريف أيضا يكون سببا في الاجمال وعدم فهم المراد من اللفظ، فالمختار مثلا اذا أطلق لا يدري هل المراد به اسم الفاعل أو اسم المفعول، والمعنى يختلف قطعا .

5 ـ عود الضمير يكون سببا في الاجمال حيث يتردد عوده على ما تقدمه ومنه قوله صلى الله عليه وسلم : لا يمنع أحدكم جاره أن يضع خشبة في جداره . لتردد ضمير جداره بين عوده الى الجار أو أحد ، والمعنى يختلف ، فعوده الى أحد ظاهر ، وأما عوده الى الجار فوجه المنع فيه اذا كان وضع الجار الخشبة في جدار نفسه مضرا بجاره المعبر عنه بأحد ، ومنه قول القائل : ضرب زيد عمرا وضربته، فان ضمير ضربته يحتمل عوده على زيد وعلى عمرو على السواء.

6 ـ قد يكون الاجمال بسبب احتمال الوقف والابتداء في نسق الكلام ، كما في قوله تعالى : (وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم) يصح الوقف على السموات فتكون الواو في وفي الارض للاستئناف ، ويصح الوقف على في الارض ثم يستأنف قوله : (يعلم سركم وجهركم) والمعنى يختلف ، وكذا قوله تعالى : (وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به) يحتمل الوقف على الله ، فتكون الواو للاستئناف ويحتمل عدم الوقف فتكون الواو للعطف والارتباط بما قبلها ، والمعنى يختلف لتردد الواو بين العطف والاستئناف .

7 ـ الاجمال بسبب تردد عود الصفة الى أحد أمرين ، كما اذا كان زيد طبيبا غير ماهر في الطب ولكنه ماهر في غيره ، فاذا قيل : زيد طبيب ماهر ، يحتمل رجوع الصفة الى زيد بقطع النظر عن الطب فيكون وصف ماهر دالا على صفة زائدة على الطب ما هو فيها ،فيكون الكلام صادقا، ويحتمل أن يكون وصف المهارة راجعا الى كونه طبيبا، فيكون المتكلم بذلك كاذبا .

8 ـ الاجمال بسبب تردد اللفظ بين مجازاته المتعددة اذا تعذرت الحقيقة أو تنوعيت وتكافأت المجازات في الاستعمال ، أو بسبب تردده بين المعنى اللغوي والشرعي أو العرفي اذا استويا في الاستعمال ، أو بسبب تخصيص العموم بصورة مجهولة ، كما لو قال الشارع : اقتلوا المشركين . ثم قال بعد ذلك : لا تقتلوا بعضهم ، أو بسبب صفة مجهولة كما في قوله تعالى : (وأحل لكم ما وراء ذلك أن تبتغوا بأموالكم محصنين) فان الاحصان مع الجهل بمعناه قبل بيانه يوجب الاجمال فيما أحل ، أو بسبب استثناء صورة مجهولة من العام كما في قوله تعالى : (أحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم) فالمستثنى مجهول قبل بيانه ، وبذلك يصير المستثنى منه وهو أحلت لكم بهيمة الانعام . مجهولا أيضا .

الى غير ذلك من الاسباب التي تجعل اللفظ مجملا غير واضح الدلالة .

ثالثا - مسائل اختلف في جمالها .

المسألة الاولى . اذا قامت قرينة تمنع مـن ارادة المعنى الحقيقي للفظ باعتبار معنـاه اللغوي وتصرفه الى المعنى المجازى وكان المعنى المجازى واحدا لا يحتمل غيره لتعينه فلا اجمال فيه بـل يصرف ذلك اللفظ الـى المعنى المجازى ، كما اذا قال عليه الصلاة والسلام : لاشهـادة لمقذوف ولا اقرار بالزنى لمن اقر مكرها ولا عمل الا بنية . فان صورة الشهادة والاقرار والعمل لا ترتفع ولا تنتفي لوجودها ، فيجب صرف اللفظ في الشهادة والاقرار والعمل الى نفي صحة مدلولها والاعتداد به ، ومثلها لا علم الا ما نفع ، ولا كلام الا ما أفاد ، ولا حكم الا لله ، ولا عمل الا ما اجدى ، وكل ذلك نفي لما لا يصح انتفاؤه مع أن الكلام صحيح ، وتلك قرينة علـى ارادة المعنى المجازى الذي هو الجدوى والفائدة ، وهو واحـد لا تعدد فيه ، فيجب صرف اللفظ اليـه لتعينه وعدم احتمال غيره ، فجميع هذه التراكيب لا اجمال فيها .

أما اذا دخل النفي على الفعل وتعذر حمل اللفظ على معناه الحقيقي الذي وضع لـه في اللغة وتعين صرفه الى المعنى المجازي لوجود القرينة المانعة من المعنى الحقيقي وكـان المعنى المجازي الذي تمكن ارادته متعددا ، كقوله صلى الله عليه وسلم : لا صلاة الا بطهور . ولا صلاة الا بفاتحة الكتاب ، ولا صلاة لجار المسجد الا في المسجد ، ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ، ولا نكاح الا بولي وشاهدى عدل . ولا وضوء لمن لم يذكر اسم اللـه عليه . الى غير ذلك مما ورد فيه النفي لما لا يصح انتفاؤه بصورته من تلك الحقائق الشرعية التي ترد على لسان الشارع وباستعماله لان صور الصلاة والصيام والنكاح والشهادة والوضوء موجودة . وغير منتفية ، فقد جرى في هذه المسألة خلاف بين الاصوليين على مذهبين :

المذهب الاول للقاضي أبي بكر الباقلاني وابي عبد الله البصري وابي الحسين البصري وغيرهم من المعتزلة ، قالوا ان هذه الالفاظ كلها مجملة .

واحتجوا لذلك بأن حرف النفي دخل على هذه المسميات مع انها متحققة وموجودة ولا يمكن انتفاؤها ولا رفعها ، والنبي يجل منصبه عن نفي ما لا ينتفي ، وحينئذ يتعين المصير الى الاضمار ، ثم لا يخلو اما أن يضمر جميع الاحكام أو بعضها ولا سبيل الى اضمار الجميع لانه انمـا يصار اليه عند الضرورة تفاديا من تعطيل العمل باللفظ لانه خلاف الاصل فيجب الاقتصار على اقل ما تندفع به الضرورة وهو بعض الاحكام . ثم هذا البعض الذي وجب اضماره لا سبيل الـى تعيينه لعدم العلم به حيث أنه لا دلالة للفظ عليه ، فيبقى المراد غير معين ويلزم منه الاجمال .

المذهب الثاني للاكثرين من الشافعية والمالكية والحنفية وغيرهم ، قالوا : انه لا اجمال في مثل هذه الالفاظ التي وردت في استعمال الشارع لنفي تلك الحقائق الشرعية .

واستدلوا لما ذهبوا اليه بدليلين :

1 - ان هذه الالفاظ شرعية ، وهي من تصرفات الشارع ، فيجب أن تحمل على مـا يراه بها في عرف الشرع فتنزل ألفاظه على مقاصده لان العرف الشرعي قائم مقام الوضع اللغوي. واذا كان تصرف الشارع في هذه الفاظ جاريا على مقتضى عرفه فلا شك أن الشرع لم يقصد بكلامه نفي تلك الصور الواقعة بل أراد به نفي مسميات تلك الالفاظ ومدلولاتها الشرعية لاختلال شرط من شروطها أو فقد جزء من أجزائها ، فكأن الشارع صرح بنفي نفس الصلاة الشرعية ؛ والصيام الشرعي والنكاح الشرعي وغيرها . وبهذا يزول الاحتمال وترجح

ارادة نفي المعنى الشرعي من تلك الالفاظ ، فيصرف النفي الى الصحة دون الكمال نظرا الى أن الصحة هي التي يقصد اليها الشارع من نفي هذه الحقائق ، فالمرجح لارادة الصحة دون الكمال في هذا الدليل هو العرف الشرعي ، والاصل حمل الكلام على ما هو حقيقة فيه وعليه فلا اجمال .

2 ـ ودليل آخر يترجح به جانب احتمال نفي الصحة على جانب احتمال نفي الكمال ، أنه لما امتنع حمل تلك الالفاظ على نفي حقائقها لما تقدم فانه من وجه آخر يرجح حمل اللفظ على نفي الصحة وتقديمه في ذلك على نفي الكمال أو غيره ، ذلك أن نفي الصحة اقرب الى نفي الحقيقة التي هي الذات ، فان ما انتفت صحته لا يعتد به فيكون كالمعدوم حسا بخلاف ما انتفى كماله فقد يعتد به لان انتفاء الصحة يستلزم انتفاء الذات بخلاف انتفاء الكمال فلا يقتضي انعدام الذات . واذا ثبت ان الشبه بين انتفاء الصحة والذات أقوى منه بين انتفاء الكمال والذات فيجب حمل اللفظ في تلك التراكيب على نفي الصحة لانه مهما كان الشبه اقوى الا وكان المصير اليه أولى ، والشبه احدى علاقات المجاز .

المسألة الثانية ، فيما اذا صرح الشارع برفع وابطال فعل صادر من المكلفين وواقع قطعا كقوله صلى الله عليه وسلم : رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ، فالخطأ والنسيان وما وقع الاستكراه عليه هي أمور واقعة ولا سبيل الى رفعها وانتفائها ويجل مقام الشارع عن العبث واللغو لذا وجب حمل اللفظ على المراد الذي يصح به الكلام .

وهذه المسألة قوية الشبه بالمسألة السابقة الا أنهما يفترقان من حيث ان المسألة السابقة دخل فيها النفي على فعل لا ينتفي ، وهذه أسند فيها فعل الرفع الى الافعال المذكورة التي اتحقق وقوعها ووجودها لا يصح رفعها ، ويفترقان ايضا من جهة ان الذي وقع رفعه ونفيه في المسألة السابقة افعال شرعية بخلاف التي وقع رفعها في هذه المسألة فهي امور حقيقية لغوية ، لهذا كان الخلاف في هذه المسألة لا يختلف عن الخلاف في المسألة السابقة .

فذهب البصريان : أبو الحسين وابو عبد الله وبعض الحنفية وغيرهم الى ان تلك الالفاظ كلها مجملة .

واحتجوا لذلك بأن تلك الافعال مقطوع بوجودها حسا فلا يصح انتفاؤها وتلك الالفاظ باعتبار وضعها اللغوي تقتضي رفع تلك المدلولات اللغوية التي هي حقيقة فيها مع أن رفعها مستحيل ويجل مقام الشارع عن النطق بما لا يفيد او ما فيه عبث ، ولتصحيح الكلام يجب صرف اللفظ الى المجاز ، وذلك أمر لا محيد عنه لانه اذا امتنع رفع الخطأ والنسيان مثلا وجب صرف ذلك الرفع الى حكم من احكام الخطأ والنسيان حتى يصدق الخبر فيتعين الاضمار والتقدير في الكلام وهذا المقدر متردد بين أمور لا داعي الى تقدير جميعها ولا مرجح لبعضها على بعض ، فيأتي الاجمال قطعا لان رفع الخطأ والنسيان يحتمل رفع الضمان الناشيء عنهما ويحتمل رفع اثمهما ويحتمل غير ذلك

وذهب الجمهور من الاصوليين الى انه لا اجمال في تلك التراكيب .

واحتجوا لذلك بأن الخطأ والنسيان وغيرهما مما اخبر الشارع بارتفاعه عن امته ليست باصطلاح الشرائع واوضاعها ، بل هي أمور حقيقية معقولة لها وجود في نفسها قبل ورود الشريعة وجدت الشريعة او لم توجد ، فاذا ورد من الشارع قوله : رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ، فانه يمتنع قطعا رفع هذه الامور اذ كل من الخطأ والنسيان وما وقع عليه الاستكراه موجود لذا يتعذر حمل الكلام على ارتفاعها ، فيجب صرفه الى رفع حكم

من أحكام الخطأ والنسيان ، كالاثم او الضمان او نحو ذلك، غير أن هذه الالفاظ لما اشتهر استعمالها في عرف اهل اللغة في نفي المؤاخذة بالعقاب فان ذلك يقضي بصرفها الى نفي هذه المؤاخذة ولو لم يرد بذلك شرع اذ كل من اطلع على عرف أهل اللغة اذا سمع قول السيد لعبده : وضعت عنك الخطأ والنسيان لا يتردد في ان مراده من ذلك هو رفع المؤاخذه بالعقاب .

والاصل في كل ما يتبادر الى الفهم اللفظ أن يكون اللفظ حقيقة فيه ، اما بالوضع الاصلي ، واما بالعرف الاستعمالي ، واذا كان اللفظ ظاهراً فيما يقصد منه في الاستعمال ترجحت ارادته، وانتفى عنه الاجمال، وعليه فقوله صلى الله عليه وسلم: رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه. قد ترجح من طريق العرف اللغوي حمله على رفع المؤاخذة بالاثم لظهوره فيه .

المسألة الثالثة ، في اضافة الاحكام الى الاعيان وتعلقها بها كالتحليل والتحريم كما في قوله تعالى : (حرمت عليكم الميتة) وقوله : (حرمت عليكم امهاتكم) وقوله : (أحلت لكم بهيمة الانعام) الى غير ذلك من الايات التي ورد فيها التحريم أو التحليل متعلقا بالاعيان فانه لما كان تحريم الاعيان أو تحليلها ممتنعا لان الاعيان ليست مقدورة المكلفين ومن شرط التكليف ان يكون المكلف به مقدورا عليه وجب اضمار فعل يكون متعلق الحكم من تحريم او تحليل تفاديا من اهمال الخطاب بالكلية .

وهنا جرى الخلاف بين الاصوليين في الفعل الذي يجب أن يتعلق به التكليف ، والذي يجب حمل الكلام عليه ، على مذهبين :

المذهب الاول للكرخي وأبي عبد الله البصري وبعض الشافعية وغيرهم ، قالوا : ان الكلام في مثل ذلك مجمل .

واحتجوا لما قالوه بأنه لما امتنع تعلق الحكم بالاعيان كما تقدم وجب صرفه الى المجاز بتقدير شيء يصح به الكلام ، وهذا الذي يمكن تقديره يحتمل أمورا كثيرة ففي الميتة أكلها وبيعها ولمسها والتصدق بها وغير ذلك ، وفي تحريم الامهات مضاجعة الام ووطؤها ولمسها وتقبيلها والنظر اليها بشهوة وغير ذلك ، وفي تحليل البهيمة أكلها وبيعها وركوبها الى غير ذلك، ولا داعي الى تقدير الجميع لان الاضمار يجب أن يكون بقدر ما تندفع به الحاجة والضرورة تقليلا للاضمار المخالف للاصل ، فيمتنع اضمار كل ما يمكن تعلقه بالعين من الافعال . ويتعين اضمار البعض منها ، ثم ان تخصيص البعض منها دون البعض بالتقدير ترجيح بدون مرجح اذ هو دائر بينها على السواء . فتعين الاجمال .

المذهب الثاني لاهل السنة وجماعة من المعتزلة كالقاضي عبد الجبار والجبائي وأبي هاشم وأبي الحسين البصري وغيرهم ، قالوا : ان تعلق التحريم والتحليل بالاعيان لا اجمال فيه .

واحتجوا لذلك بأن العرف قد عين المراد من تلك الالفاظ . فاذا كانت قرينة استحالة التكليف بالاعيان تمنع من ارادة المعنى الحقيقي من التركيب فان العرف اللغوي هو الذي يعين المعنى المجازي الذي صرف اليه اللفظ حسب المتعارف في الاستعمال العرفي اللغوي حتى صار ذلك اللفظ لا يفهم منه عند الاطلاق في عرف اللغة الا المعنى المتعارف ، فمن يقول لغيره : حرمت عليك الطعام والماء ، وحرمت عليك النساء ، لا يفهم منه السامع الا تحريم الاكل والشرب في اطلاق الطعام والماء ، وتحريم الوطء في اطلاق النساء حتى صار ذلك حقيقة في عرف الاستعمال اللغوي ، ومن هذا القبيل تعلق التحريم بالامهات في قوله تعالى : (حرمت عليكم أمهاتكم) فانه وان احتمل في الاصل تحريم أمور كثيرة من اللمس والقبلة

والنظر بشهوة وغير ذلك الا أن العرف اللغوي قصر المراد وحصره في الوطء والمضاجعة ، وكذلك تعليق التحريم بالميتة في قوله تعالى : (حرمت عليكم الميتة) فانه وان احتمل في الاصل تحريم كل ما له علاقة بالميتة الا أن العرف اللغوي حصر المراد من هذا التركيب ونحوه في أكلها .

وحيث أن اللفظ اذا اشتهر استعماله عرفا في معنى لم يوضع له في اللغة يصير حقيقة عرفية فيه فكذلك الحكم في مثل هذه التراكيب فانها لما اشتهر في عرف أهل اللغة استعمالها في تلك المعاني صارت حقيقة عرفية فيها ، فلما تعذر حمل اللفظ على معناه الحقيقي اللغوي تعين صرفه الى المعنى الحقيقي العرفي ، ومهما انتفى الاحتمال وتعين المراد انتفى الاجمال قطعا ، وعليه فلا اجمال في تلك الالفاظ .

المسألة الرابعة . في قوله تعالى : (وامسحوا برؤوسكم) .

قد اختلف الاصوليون في هذه الآية من جهة اجمالها وعدم اجمالها على مذهبين :

المذهب الاول لبعض الحنفية ، قالوا انها مجملة .

واحتجوا لذلك بأن الآية تحتمل مسح جميع الرأس، وتحتمل مسح بعضه احتمالا متساويا لتردده بينهما من غير مرجح لاحد الاحتمالين على الاخر ، وقد بين الشارع القدر الواجب بعد ذلك حيث مسح ناصيته ومقدارها الربع ، فدل ذلك على أن الربع هو الذي يجب مسحه، فتكون الآية مجملة في نفسها قبل بيانها .

المذهب الثاني للمالكية والقاضي عبد الجبار وابن جني والامام الشافعي وأبي الحسين البصري ، قالوا : ان الآية محكمة واضحة ولا اجمال فيها . ثم اختلف أصحاب هذا المذهب في وجه عدم اجمالها على قولين :

1 ـ أما الامام مالك فقد قال ان دليل عدم الاجمال في الآية هو الوضع اللغوي لان الآية بحكم اللغة ظاهرة في مسح جميع الرأس بناء على أن الباء في اللغة أصل في الالصاق ، وقد اتصلت بالمسح وقرنته بالرأس ، واسم الرأس حقيقة في كله لا في بعضه لانه لا يقال لبعض الرأس رأس ، فكان ذلك مقتضيا لمسح جميع الرأس لغة ، وعليه فلا اجمال في الآية .

وأما الامام الشافعي والقاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري ومن معهم ، فقد قالوا ان دليل عدم الاجمال في الآية هو عرف استعمال أهل اللغة الطارئ على الوضع اللغوي الاصلي الذي صرف اللفظ عن معناه اللغوي الحقيقي الى مطلق الصاق المسح بالرأس فقط من غير دلالة على مسح الكل أو البعض ، فالخروج من العهده يحصل بالكل كما يحصل بالبعض لان المأمور به في الآية مطلق المسح وهو معنى كلي مشترك بين الكل والبعض تفاديا من الاشتراك أو المجاز لان مسح الرأس لو فرض أنه وضع للكل ووضع للبعض يكون مشتركا ولو اعتبر انه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر أدى ذلك الى ارتكاب المجاز ، وكل من الاشتراك والمجاز خلاف الاصل ، فيجب المصير الى أن مسح الرأس صرفه العرف الى المعنى الكلي وهو مطلق مسح الرأس الذي يتحقق في مسح الكل وفي مسح الجزء لان مطلق المسح قدر مشترك بينهما، وعليه فيكفي في الخروج من العهدة أقل ما يصدق عليه مسح الرأس لوجود القدر المشترك فيه ، فلو قال قائل مسحت يدي بالمنديل لا يفهم منه أنه مسح بكل المنديل أو ببعضه بل يفهم منه القدر المشترك بين الكل والبعض ، وهو مطلق المسح بالمنديل الصادق بكله وببعضه .

وسواء على ما ذهب اليه الامام مالك من اعتبار الوضع اللغوي الاصلي ، او على ما ذهب اليه الامام الشافعي ومن معه من اعتبار العرف الاستعمالي الطارئ ، فلا اجمال في الآية .

المسألة الخامسة . في قوله تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) لقد تناول الاصوليون بالبحث موضوع الاجمال وعدم الاجمال من هذه الآية فيما يرجع الى اليد والقطع ، فقال فريق منهم انها مجملة ، وقال فريق آخر انها مبينة ، واختلفوا في ذلك على مذهبين :

المذهب الاول لبعض الحنفية ، قالوا ان الآية مجملة في اليد والقطع معا .

واحتجوا لذلك بما ياتي :

أما فيما يرجع الى اليد فلانها تطلق على جملة العضو المعلوم الى الكوع والى المرفق والى المنكب والاصل في الاطلاق الحقيقة ، فيكون لفظ اليد مشتركا بين الثلاثة ، فيحتمل لفظ اليد ارادة كل واحد من هذه الثلاثة على حدة ، وليس هناك مرجح لاحدهما على الاخر، فيتعين الاجمال في لفظ اليد .

وأما فيما يرجع الى الاجمال في القطع فلان القطع ورد اطلاقه على بينونة العضو من العضو وعلى شق الجلد واللحم بالجرح من غير ابانة العضو لانه ابانة لبعض اللحم عن البعض ومن اطلاق لفظ القطع على ابانة العضو قولهم : فلان سرق فقطعت يده ، ومن اطلاق القطع على الشق والجرح من غير ابانة للعضو قولهم : فلان بري القلم فقطع يده بالسكين بمعنى شقها ، ومعلوم أن الاصل في الاطلاق الحقيقة ، فيكون لفظ القطع مشتركا بين المعنيين ومحتملا لكل واحد منهما على السواء ، وما دام اللفظ مترددا بينهما من غير أن يكون هناك مرجح لاحد الاحتمالين على الآخر فانه يتعين الاجمال في القطع كما ثبت الاجمال في اليد أيضا .

وقالوا : أن قطع الشارع اليد في السرقة وابانتها من الكوع مبين للاجمال الواقع في الآية من حيث اليد ومن حيث القطع معا ، فدل بيان الشارع على أن اليد أريد بها في الآية العضو الى الكوع ، وهو أحد معاني اليد ، وأن القطع أريد به فصل العضو من العضو ، وهو أحد معنيي القطع فيكون من قبيل المجمل الذي وقع بيانه .

المذهب الثاني لغير الحنفية ، قالوا : ان الآية لا اجمال فيها لا في اليد ولا في القطع .

واحتجوا لذلك بما ياتي :

أما اليد فقد قالوا : ان لفظ اليد ورد اطلاقه على بعض العضو وعلى مجموعه ، ثم لا يخلو اما ان يكون حقيقة فيهما معا او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر ، وعلى الوجه الاول يلزم الاشتراك ، وعلى الوجه الثاني يلزم الحقيقة والمجاز ، ومن المقرر ان اللفظ اذا دار بين حمله على الاشتراك أو الحقيقة والمجاز فحمله على الحقيقة والمجاز اولى لان الاول يتحقق فيه الاجمال دون الثاني ، وبناء على اعتبار كونه حقيقة او مجازا فيجب اعتقاد ان لفظ اليد ظاهر في الكل دون البعض للاتفاق على عدم ظهوره في البعض ، بدليل أن اليد اذا ابينت من المرفق او من الكوع فان الجزء الذي ابين يسمى بعضا لا كلا ، فاطلاق لفظ اليد عليه ليس بحقيقة اذ بعض اليد لا يصدق عليه حقيقة اسم اليد الا مجازا . فدل ذلك كله على ان اليد في الآية لا اجمال فيها لان اللفظ ظاهر في جميع العضو من الاصابع الى المنكب .

واما القطع ، فقد قالوا : ان لفظ القطع يحتمل ان يكون حقيقة في الابانة وفي الشق معا ، ويحتمل انه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر ، ويحتمل أنه موضوع للقدر المشترك بينهما وهو مطلق الابانة الصادق بابانة العضو على العضو وبابانة بعض اللحم عن بعض ، وعلى الوجه الاول يلزم الاشتراك والاجمال ، وعلى التقدير الثاني يلزم المجاز ، وكلاهما خلاف الاصل ، اما على الوجه الثالث فلا يلزم فيه محذور لان اللفظ يكون من قبيل المتواطئ الذي يصح اطلاقه حقيقة على كل فرد من الافراد التي تشترك في معناه ، ثم هذا ظاهر في ابانة العضو

فيجب حمل اللفظ على ما هو ظاهر فيه ، وكذا القول لو فرض أنه من قبيل الحقيقة والمجاز فان اللفظ يكون ظاهراً في ابانة العضو، والظهور دليل الحقيقة، وعليه فاطلاق قطع اليد على الشق لدى ابانة بعض اجزاء لحم ذلك العضو عن بعض لا يكون حقيقة بل مجازاً .

وعلى التقديرين : التواطؤ والحقيقة والمجاز فقد ثبت أن القطع ظاهر في ابانة العضو وبهذا يتبين أنه لا اجمال في الآية من جهة القطع ، كما ثبت أنه لا اجمال فيها من جهة اليد ، وقطع الشارع اليد من الكوع وابانتها من العضو مبين أن المراد من الكل ذلك البعض، وأن المراد من القطع ابانة بعض العضو عن بعض، فيكون من قبيل الظاهر والمؤول لا من قبيل المجمل والمبين كما ذهب اليه الحنفية .

المسألة السادسة ، في دوران اللفظ بين المسمى اللغوي والشرعي ، أو بين المسمى اللغوي والمجاز الشرعي .

اللفظ المستعمل قد تكون له حقيقة لغوية وضع لها في اللغة، وأخرى شرعية وضع لها في عرف الشرع واصطلاحه، ثم المسمى الشرعي قد لا يكون في الكلام ما يمنع من ارادته، وقد يكون في الكلام ما تتعذر معه ارادته، فيلزمه أن يدور اللفظ تارة بين المسمى اللغوي والمسمى الشرعي، وتارة بين المسمى اللغوي والمجازالشرعي، فالتقابل إما ان يقع بين الحقيقة اللغوية والحقيقة الشرعية، واما بين الحقيقة اللغوية والمجاز الشرعي، فهما صورتان وقع الخلاف بين الاصوليين في كل منهما من حيث اجمالها اوعدم اجمالها .

الصورة الاولى . ما اذا ورد لفظ من الشارع وله مسمى في اللغة ومسمى في الشرع ودار اللفظ بين المعنيين مثالها . ما روي أنه صلى الله عليه وسلم دخل على أم المؤمنين عائشة، فقال لها : هل عندكم شيء ؟ فقالت : لا . قال : فاني اذاً صائم. وروي أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن صيام يومين : يوم الفطر، ويوم النحر فقد روي أنه قال : لا تصوموا يوم النحر .

وحيث ان الصوم له معنى في اللغة وهو مطلق الامساك، ومعنى في الشرع وهو الامساك عن خصوص شهوتي البطن والفرج بنية فقد اختلف الاصوليون فيما يراد به من الحديثين المذكورين وفي اجماله وعدم اجماله، على أقوال :

القول الاول للقاضي ابي بكر الباقلاني قال : اذا دار اللفظ بين معناه اللغوي ومعناه الشرعي فهو مجمل مطلقا سواء وقع الكلام في سياق الامر والاثبات او في سياق النهي والنفي .

واستدل لذلك بأن الرسول عليه الصلاة والسلام كما يخاطب أمته بلغتهم كذلك يخاطبهم بما جرى عليه عرفه الشرعي، وعليه فقوله صلى الله عليه وسلم : اني اذاً صائم . يحتمل ان يراد به الصوم الشرعي، فيدل على صحة الصوم بنية من النهار في النفل، ويحتمل أنه أراد به مطلق الامساك، فلا يدل على شيء من ذلك ، وكذا قوله صلى الله عليه وسلم : لا تصوموا يوم النحر ان حمل على الامساك الشرعي دل على صحة انعقاده اذ لولا امكانه لما وقع النهي عنه اذ لا يقال للاعمى : لا تبصر . لانه لا يمكن الابصار من الاعمى حتى ينهى عنه ، وان حمل على مطلق الامساك الحسي لا يدل على الانعقاد فلا ينشأ عنه دليل على ذلك، ومثله قوله صلى الله عليه وسلم : دعي الصلاة أيام أقرائك . فان لفظ الصلاة مجمل لتردده بين معناه اللغوي وهو مطلق الدعاء بخير، وبين معناه الشرعي المعلوم ، وهكذا .

القول الثاني للامامين : الغزالي والآمدي ، كلاهما قال بالتفصيل بين أن يرد اللفظ المشترك بين المعنى اللغوي والشرعي في سياق الامر والاثبات ، أو في سياق النهي والنفي ، ثم اتفقا على أنه اذا ورد في سياق الامر والاثبات يحمل على المعنى الشرعي فلا اجمال حينئذ .

واحتجا لذلك بأن الشارع يخاطب أمته بعرفه ، فيحمل كلامه على ما جرى عليه عرفه لان مناطقته لامته بعرفه أغلب من مناطقته لهم بمقتضى لغتهم ، وبناء عليه فان المسمى الشرعي يترجح على المسمى اللغوي فيحمل اللفظ عليه ولا اجمال .

أما اذا ورد ذلك اللفظ بعد النهي أو النفي فقد اختلف الامامان في الحكم حيث قال الغزالي : المختار أنه مجمل بيد أن الآمدي اختار عكسه ، حيث قال : انه يحمل على المسمى اللغوي وعليه فلا اجمال .

استدل الغزالي لاجماله بأنه لما وقع النهي عن صوم يوم العيد وعن الصلاة أيام الحيض فان اللفظ يصير مترددا بين حمله على المسمى الشرعي ، فيدل على امكان انعقاده اذ لولا امكانه لما صح النهي عنه لان النهي عن الشيء فرع صحة وقوعه ، لاستحالة النهي عما لا تصور لوقوعه ، وبين حمله علي المسمى اللغوي فلا يدل على شيء من ذلك ولا ينشأ عنه دليل على الانعقاد ، وبتساوى الاحتمالين تعين الاجمال .

واستدل الآمدي لعدم اجماله بأن اللفظ لما وقع بعد النهي فلو حمل على المسمى الشرعي لظهوره فيه لاقتضى أن يكون ذلك متصورا وممكنا ، وهو خلاف الاجماع لاستحالة النهي عما لا تصور لوقوعه ، فيترجح حمله على المعنى اللغوي لان المسمى الشرعي لا تصح ارادته ، فنهيه عليه الصلاة والسلام عن صيام يوم النحر ، وعن الصلاة أيام الاقراء يحمل على المسمى اللغوي للفظ الصوم والصلاة اذ هو الذي يمكن تصوره بموجب الوضع ، أما الشرعي فلا يمكن تصوره ولا تصح ارادته .

القول الثالث للشافعية والمالكية وبعض الحنفية ، قالوا : اذا أطلق الشارع اللفظ وكان له معنى في عرف الشرع واصطلاحه ، ومعنى آخر في اللغة ، ودار اللفظ بين المعنيين من غير دليل مرجح يقضي بحمله على أحد المعنيين دون الآخر فانه يرجح جانب المعنى الشرعي مطلقا على جانب المعنى اللغوي سواء وقع بعد الامر والاثبات ، أو النهي والنفي .

واحتجوا لذلك بأن الشارع وان كان يخاطب الناس بلغتهم الا أنه يجب أن يرجح جانب المسمى الشرعي لان الرسول انما جاء ليبين لامته الاحكام الشرعية بالالفاظ التي اصطلح عليها في عرفه ، وعليه فلا اجمال في كل ما ورد من الالفاظ على لسان الشارع ، ودار بين حمله على أحد المسميين : الشرعي أو اللغوي لانه يجب أن يرجح جانب المعنى الشرعي فيحمل عليه ، وبناء على هذا المذهب فلا اجمال .

الصورة الثانية ، فيما اذا دار اللفظ بين حمله على المسمى اللغوي الحقيقي وبين حمله على المعنى المجازي الشرعي ، مثل ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال : الطواف بالبيت صلاة الا أن الله أحل فيه الكلام فإن هذا الحديث يتعذر أن يراد منه المسمى الشرعي الحقيقي للصلاة ، وهنا وقع الخلاف بين الاصوليين .

فذهب بعضهم الى أنه لما تعذر حمل لفظ الصلاة على المعنى الشرعي تعين صرفه الى المعنى اللغوي ، وهو الدعاء بخير لاشتمال الطواف على الدعاء ، فيكون المعنى المراد من قوله صلى الله عليه وسلم : الطواف بالبيت صلاة . أن الطواف يشتمل على الدعاء ويصاحبه . وعليه فيحمل على المعنى اللغوي ترجيحا له على المجاز الشرعي فلا اجمال حينئذ .

وذهب بعضهم إلى أنه لما تعذر حمله على المعنى الشرعي الحقيقي وجب أن يرداليه بنوع من التجوز ، كأن يقال الطواف بالبيت كالصلاة في اعتبار الطهارة والنية ونحوهما وهؤلاء اختلفوا :

فمنهم من قال : ترجح ارادة المسمى المجازي الشرعي على المسمى الحقيقي اللغوي لان الرسول انما بعث لتعريف الاحكام الشرعية التي لا تعلم الا من جهته لا لبيان ما هو معروف لاهل اللغة، ولذلك وجب حمل اللفظ على المجاز الشرعي لما فيه من موافقة مقصود البعثة، وعلى هذا فلا اجمال ايضاً فهؤلاء متفقون مع أصحاب المذهب الاول في أنه لا اجمال في لفظ الحديث، وانما اختلفا في الجهة حيث ان الاول رجح جانب المعنى اللغوي، بيد ان هؤلاء رجحوا جانب المعنى الشرعي .

ومنهم من اختار القول بالاجمال لتردد اللفظ بين المجاز الشرعي والحقيقة اللغوية من غير مرجح لان المسمى اللغوي وان ترجح من جهة أنه حقيقة والحقيقة اولى من المجاز الا ان المجاز الشرعي ترجح من جهة اخرى وهي أن الرسول انما بعث لبيان المعاني الشرعية وشرح أحكامها ، فكل منهما راجح من جهة ومرجوح من جهة اخرى، وبذلك تعادلا وتكافآ، وبناء على ذلك فيكون لفظ الصلاة في قوله صلى الله عليه وسلم : الطواف بالبيت صلاة . مجملا .

فقد تفرع الخلاف في تعارض الحقيقة اللغوية والمجاز الشرعي الى ثلاثة أقوال :

1 ـ اللفظ يحمل على المسمى اللغوي ، فلا اجمال ،

2 ـ اللفظ يحمل على المجاز الشرعي ويرجح جانبه ، فلا اجمال أيضا .

3 ـ لا مرجح لاحد المعنيين على الآخر، وعليه فهو مجمل .

والمختار من هذا الخلاف، هو القول بحمل اللفظ على المجاز الشرعي ترجيحاً له على الحقيقة اللغوية.

النص والمبين والبيان

وسيعقد لكل واحد منها فصل خاص في هذا المبحث

<u>الفصل الاول</u> ، في النص وتعريفه .

اما في اللغة فهو الظهور والارتفاع ووصول الشيء غايته ومنتهاه . ومنه ما ورد في الحديث : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسير العنق فاذا وجد فجوة نص . اي رفع السير الى غايته، ومنه منصة العروس ويقال : نصت الظبية رأسها اذا رفعته وأظهرته .

واما في اصطلاح الاصوليين فقد ورد باطلاقات ثلاثة .

1 ـ النص ما دل على معنى قطعا، ولا يتطرق الاحتمال اليه قطعا لا من قريب ولا من بعيد كأسماء الاعداد فانها نص في معناها ، فالخمسة مثلا لا يحتمل الستة ولا الاربعة ، وكذا سائر الاعداد ولفظ البعير لا يحتمل الفرس ولا الحمار ، وكل ما كانت دلالته في هذه الدرجة يسمى نصا، فيتخلص من هذا التعريف ان النص هو اللفظ الذي يفهم منه معناه على وجه القطع دون غيره ما لم تكن هناك قرينة صارفة .

2 ـ النص ما دل على معناه قطعاً أيضا وان احتمل غيره كصيغ الجموع في العموم، فانها تدل على أقل الجمع قطعاً وتحتمل الاستغراق ظاهراً ، كقوله تعالى : (اقتلوا المشركين) فانه نص في أقل الجمع وهو اثنان أو ثلاثة مع ظهوره في الاستغراق وقتل جميع المشركين .

3 ـ النص، ما دل على معنى مطلقا مع احتمال او دونه، او هو الظاهر. وهذا الاطلاق للامام الشافعي، وهو غالب استعمال الفقهاء ، ومنهم قولهم : نصوص الشريعة متظافرة بكذا . ونص مالك على كذا.

هذه هي التعاريف التي وردت في بيان معنى النص اصطلاحا ، ولا مانع من اطلاق النص على هذه المعاني الثلاثة لوجود معنى الظهور في جميعها غير أن الاطلاق الثالث للشافعي والفقهاء صريح في صدق النص على الظاهر مطلقا . والثاني قد يشتبه فيه النص بالظاهر ، أما الاول الذي يشترط أن لا يتطرق اليه أي احتمال أصلا فهو الاشهر والاوجه والاولى بهذا الاشتقاق لوجود ارتفاع الدلالة فيه إلى غايتها ، فهو أبعد عن الاشتباه بالظاهر لذا يؤتى به في مقابلته فيقال : اللفظ اما نص أو ظاهر لانهما يفترقان في أن النص هو الذي لا يحتمل التأويل قطعا ولا يقبله اطلاقا ، أما الظاهر فانه يحتمل التأويل ويقبله .

الفصل الثاني . في المبين وتعريفه .

أما في الوضع اللغوي فهو اسم مفعول مشتق من بين ومعناه الموضح بالفتح ، يقال بين الشيء تبيينا بمعنى وضحه توضيحا اذا فسره ، ويطلق أيضا على الواضح بنفسه وان لم يوضحه أحد . ومنه قولهم في المثل : بين الصبح لذي عينين . بمعنى تبين واتضح .

وأما في اصطلاح الاصوليين فانه يطلق بازاء معنيين مختلفين :

1 ـ يطلق على كل لفظ واضح الدلالة على معناه بنفسه بمجرد العلم بوضعه من غير توقف على ما يبينه ويوضحه ، فيكون اسم المفعول بمعنى اسم الفاعل اذ معناه البين الواضح في نفسه ، أو يعتبر اسم مفعول من حيث ان الواضع بينه بسبب الوضع والمستعمل بسبب الاستعمال ، فالمبين بهذا الاطلاق هو الذي ينصرف منه الذهن الى المعنى بمجرد سماعه اذا كان عالما بالوضع من غير تردد ، وهذا القسم من المبين هو نفس النص الذي تقدم الكلام عليه في الفصل الاول ، وانما كان هذا نصا لانه يدل على معناه استقلالا وبالاصالة من غير توقف على مبين وموضح لانه بين بنفسه ، مثاله قوله تعالى : (والله بكل شيء عليم) فان افادة كون علمه تعالى شاملا لكل شيء انما هي بوضع اللغة من غير توقف على شيء . وكذلك اذا قيل : له علي عشرة دراهم . فان هذا اللفظ جاء مبينا من أصل الوضع بمعنى أن المستعمل أتى به مبينا ، حيث استعمله فيما وضع له .

3 ـ يطلق على اللفظ الذي يفهم منه المعنى بعد انضمام غيره اليه مما يوضح معناه وينجلي معه المراد منه لانه اذا ورد بعده بيانه يصير بذلك مبينا بعد اجماله وعدم وضوحه . وهذا كاللفظ المجمل الذي بين المراد منه ، والعام بعد تخصيصه ، والمطلق بعد تقييده، وكل لفظ ورد بعده أو اقترن به ما يوضح المراد منه ، فكل ما وقع بيانه وتوضيحه من ذلك يدعى مبينا .

الفصل الثالث . في البيان وتعريفه .

أما في اللغة فهو الايضاح والاظهار من بان الشيء اذا ظهر ، قال تعالى : (خلق الانسان علمه البيان) وهو اظهار ما في نفسه بالمنطق المعرب عنه . وقال (فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه) أي اظهاره وتوضيحه . وقال عليه الصلاة والسلام : ان من البيان لسحرا .

وأما في اصطلاح الاصوليين فقد اختلف تعبيرهم عنه باختلاف الاعتبار من كونه ايضاحا وتعريفا أو علما ومعرفة أو دليلا محصلا للعلم والمعرفة . فهي ثلاثة أمور : الايضاح والاعلام أولا ، العلم الحاصل بالدليل ثانيا ، الدليل الذي يحصل به الايضاح ثالثا .

فمن اعتبره تعريفاً كأبي بكر الصيرفي من الشافعية وغيره ، قال في حده : هو اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز الوضوح والتجلي .

وانتقد هذا التعريف بأنه لا يشمل البيان الذي لا يتحقق فيه الاخراج من حيز الاشكال الى حيز التجلي اذا كان بينا في نفسه من أول الامر من غير حاجة الى الايضاح كالنص والظاهر، فكل منهما بين بنفسه من غير سابق اجمال يحتاج الى الايضاح والبيان .

ومن اعتبره علماً كأبي عبد الله البصري وغيره ، قال في حده : العلم الحاصل من الدليل . اذ جعل البيان نفس العلم الذي هو تبين الشيء وانكشافه، فالبيان والتبين عنده بمعنى واحد ، فيكون هذا التعريف شاملا للنص والظاهر والمجمل بعد بيانه .

وانتقد هذا التعريف أيضاً بأن فيه اطلاق العلم على ما يشمل الظن فيما يرجع الى الظاهر لانه وان كان بينا لكن دلالته على المعنى الراجح ظنية .

ومن اعتبره دليلا يحصل بـه العلم كالقاضي أبي بكر والغزالي والجبائي ، وغيرهم ، قال في تعريف البيان : هو الدليل الموصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمـا هو دليل عليه .

والمختار من هـذه التعاريف هـو تعريف القاضي أبي بكر ومن معه لانـه المتداول بين اهل العلم وأقرب الى اللغة، فان من ذكر دليلا لغيره وأوضحه لـه غاية الايضاح يصح لغـة وعرفـا أن يقال : تم بيانه ، وهو بيان حسن ، وقال تعالى : (هذا بيان للناس) أشار به الى القرآن .

وكل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم فهو دليل ، سواء حصل به التعريف أو لم يحصل ، وسواء وقع به اخراج المطلوب من حيز الاشكال الى حيز الوضـوح والتجلي أولا ، اذ قد ورد في القرآن الكريم وفي الاستعمال العربي اطلاق البيان على الدليل الموصل الـى المعرفة ، سواء حصل به العلم للسامع أو لم يحصل اذ ليس من شرط البيان حصـول العلم لكل أحد لان ادراكهم يتفاوت ويختلف بل من شرطه أن يكون بحيث لـو سمع وتؤمـل مع معرفـة الوضع صح به البيان ، والاصل في الاطلاق الحقيقة ، لذا كان هذا المذهب هو المختار والراجح .

وبناء على المذهب المختار فان الدليل يقال على كل ما من شأنه ان يحصل به العلم قطعا أو ظنا ، سواء كان عقليا أو حسيا أو شرعيا أو عرفيا ، وسواء كان فعلا أو قولا أو تقريـرا أو سكوتا او تركا او كتابة او اشارة ، او غير ذلك مما يدل على المراد ويوضح المقصود .

حكم البيان . ان البيـان لابد منه لمن أراد الله فهمه من العباد لان الخطـاب الموجه الى المكلفين للعمل والمحتاج الى البيان والمعرفة يجب توضيحه وبيانه والا كان من قبيل التكليف بما لا يطاق وهو لا يجوز علـى التحقيق من الخلاف ، وكل مكلف أراد الله افهـامه لخطابه لابد من البيان له سواء كان رجلا او امرأة ، اما من لا يتعلق به الخطاب ممن لم يـرد الله فهمه فلا يجب البيان له اذ لا فائدة فيه فلا حاجة الى البيان له وان كان لا مانع منه .

ويجب البيـان لجميع المكلفين للعلم والعمل أو للعلـم فقط ، فقد يكون المطلوب منهم جميعا علما وعملا معا ، كالصلاة والحج وغيرهما في حق الرجال والنساء معا ، وقد يكون المطلوب ايضا علما وعملا معا بالنسبة للنساء وعلما فقط بالنسبة للرجال ، كأحكام الحيض والنفاس ، فيجب بيانها ، لكن في حق النساء للعلم والعمل وفي حق الرجال للعلم والافتاء فقط ، اما من لـم يـرد الله افهامه فلا حاجة الى البيان له كما تقدم .

أنواع الدليل الذي يقع به البيان. الدليل الذي يصح أن يقع به البيان يأتي على أنواع :

1 - القول من الله تعالى . مثل قوله جل جلاله : (انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين) بيان للبقرة التي أمر بنو اسرائيل بذبحها بقوله تعالى : (ان الله يامركم أن تذبحوا بقرة) أو قول من الرسول ، مثل قوله صلى الله عليه وسلم : فيما سقت السماء العشر، بيان لقوله تعالى : (وآتوا حقه يوم حصاده) .

2 - الفعل ، ومنه حجه صلى الله عليه وسلم وصلاته ، بيان لقوله تعالى : (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) ولقوله تعالى : (أقيموا الصلاة) لما ثبت أنه صلى الله عليه وسلم قال : خذوا عني مناسككم وقال : صلوا كما رأيتموني أصلي ، ولقوله تعالى: (وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم) وقال : (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة)

وقد جرى الخلاف بين الاصوليين في البيان بالفعل ، والذي عليه الاكثرون أنه يكون بيانا ، للادلة المذكورة ، وللاجماع على ذلك ، بل هناك من قال : ان البيان بالفعل أوضح وأقوى من البيان القولي اذ ليس الخبر كالعيان .

3 - التنبيه بالمفهوم وفحوى الخطاب على علة الحكم ، ومنه قوله تعالى : (فلا تقل لهما أف) فان علة النهي عن التأفيف هي العقوق ، فيفهم منه أن العقوق بالضرب أكثر وأبلغ ، فيعلم من تحريم التأفيف أن تحريم الضرب أولى ، فصار تحريم الضرب بينا بسبب هذا التعليل ، ومثله تحريم أكل مال اليتيم في قوله تعالى : (ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا) فان علة التحريم الاتلاف ، وذلك يتحقق أيضا في إحراقه وبيعه ونحو ذلك .

4 - اللزوم أو التلازم كالدلالة على الشروط والاسباب بالالتزام ، كما يقال : فلان صلى صلاة شرعية ، فيفهم بطريق اللزوم حصول شروط صحتها من طهارة وستر عورة واستقبال القبلة وحصول سبب وجوبها من دخول الوقت ، الى غير ذلك .

5 - الاشارة ، ومنه ما ورد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أشار بيده نحو المشرق وقال : الفتنة من ههنا من حيث يطلع قرن الشيطان ، كما أشار عليه الصلاة والسلام الى الحرير في يده وقال : هذا حرام على ذكور أمتي .

6 - الكتابة ، ومنه تبيينه عليه الصلاة والسلام نصب الزكاة في كتاب عمرو بن حزم وغيره من الكتب التي وضح فيها مقادير الزكاة ومقادير الديات .

7 - الدليل العقلي ، ومنه قوله تعالى : (الله خالق كل شيء) فان العقل أدرك وأرشد الى أن هذا النص يجب أن لا يشمل ذات الله تعالى ولا صفاته لان قدرته تعالى لا تتعلق بذاته ولا بصفاته لما يلزم على ذلك من الاستحالة، ويدخل في هذا النوع من الدليل التخصيص بالقياس.

8 - الترك ، ومنه ما روى أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن الشرب قائما ثم فعله وترك الجلوس ، فدل تركه للجلوس حال الشرب على أن الجلوس للشرب ليس بواجب بل هو مندوب ، ومنه تركه عليه الصلاة والسلام للتحية الوسطى حين قام من اثنتين ، فعلم أن الجلسة الوسطى غير واجبة .

9 - التقرير على القول أو الفعل ، اذا جرى ذلك بحضر النبي وعلمه من غير انكار منه مع القدرة على الانكار لو كان حراما ، ومنه مسألة مجزز المدلجي ، وهي أن المنافقين

لما أنكروا نسب زيد لاسامة قال مجزز وقد نظر الى اقدامها : هذه الاقدام بعضها من بعض . فاستبشر النبي عليه الصلاة والسلام بذلك لان الاستبشار تقرير ، وتقريره صلى الله عليه وسلم دليل على الحكم وبيان له .

10 ـ السكوت بعد السؤال ، فان السكوت من الرسول عن جواب السائل بيان ودليل على أنه لم يرد عليه من الله تعالى حكم في القضية التي وقع السؤال عنها ، ومنه قصة عويمر العجلاني لما سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شأن امرأته وأنه رأى منها ما يسوء ، فلم يجبه الرسول وسكت عنه ، فدل ذلك على عدم تشريع حكم اللعان ، ولما نزلت آية اللعان قال عليه الصلاة والسلام للعجلاني : قد نزل فيك وفي صاحبتك قرآن ولاعن بينهما .

هذه بعض الانواع التي تقع بيانا وتحصل بها المعرفة لمن عرف الوضع واطلع على الاستعمال العربي في هذه الاطلاقات وغيرها ، ثم منها ما يكون تفسيرا وبيانا لما أجمل من معنى الكلام كالامثلة السابقة ، ومنها ما يكون بيانا مع تغيير كما يجرى في الشرط والاستثناء والصفة والتخصيص والتقييد وغيرها .

بيان الصحابة. اذا جاء البيان من الصحابة عليهم الرضوان وأجمعوا على ما بينوه فلا اشكال في صحة بيانهم ، كما أجمعوا على وجوب الغسل من التقاء الختانين فكان ذلك بيانا لقوله تعالى : (وان كنتم جنبا فاطهروا) أما ما لم يجمعوا عليه ففي صحة الاحتجاج به بحث وتفصيل إلا أنه يترجح الاعتماد على بيانهم من وجهين :

أولا ـ معرفتهم باللسان العربي، فانهم عرب فصحاء وأعرف من غيرهم بالكتاب والسنة.

ثانيا ـ مباشرتهم للوقائع والنوازل في عهد نزول الوحي بالكتاب والسنة ، فهم أقعد في فهم القرائن الحالية وأعرف بأسباب النزول ، ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك لان الشاهد يرى ما لا يرى الغائب ، فمتى جاء عنهم بيان لمجمل أو تخصيص لعام أو تقييد لمطلق فالصواب العمل على بيانهم ان لم ينقل عن أحد منهم خلاف في المسألة ، أما ان خالف بعضهم فان المسألة تصير اجتهادية .

وكل ما ورد من بيان الصحابة للآيات القرآنية والاحاديث النبوية مما هو قائم مقام التفسير وجب العمل بذلك البيان لقوله صلى الله عليه وسلم : عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ . وغير ذلك من الاحاديث فانها عاضدة لهذا المعنى .

أما اذا علم أن المسألة اجتهادية كمسألة العول والوضوء من النوم وكثير من مسائل الربا فهذه المسائل وأمثالها لا يختص بها الصحابة دون غيرهم من المجتهدين ، ومع ذلك فلا تخلو من الخلاف بين العلماء .

الفعل يرد بيانا للمجمل . لا خلاف بين الاصوليين في أن القول من الله تعالى أو من رسوله صلى الله عليه وسلم يقع به البيان وتحصل به المعرفة ، وانما جرى الخلاف بينهم في فعل الرسول ، فخالف فيه بعضهم زاعما أن البيان بالفعل تأخير وتطويل ، وتأخير البيان مع تيسره وامكان تعجيله بالقول عبث من المبين ، وهو ممتنع .

ورد ذلك بأن البيان بالفعل قد يكون أخصر وأوجز من البيان القولي ، فالامور الدقيقة الغامضة قد يحتاج بيانها باللسان الى كثير من الكلام وتكرار العبارة مع أن تشخيصها للسامع قد يكفي مرة واحدة لمعرفتها وادراكها وتفهمها حتى تصير عنده ضرورية .

والمعتمد أن البيان كما يحصل بالقول يحصل بالفعل أيضا لقوله صلى الله عليه وسلم: صلوا كما رأيتموني أصلي . وقوله : خذوا عني مناسككم . ولقوله تعالى : (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة) وقد ثبت أنه صلى الله عليه وسلم بين لأمته الصلاة بفعله كما فعل به جبريل حين صلى به ، وبين أيضا الحج والطهارة وغيرها .

النسبة بين القول والفعل في قوة البيان . اذا اجتمع القول والفعل وكانا متفقين من غير تعارض ولا تخالف حصل الايضاح بهما وكانا غاية في البيان، كما اذا بين الرسول الطهارة والصوم والحج وغيرها من العبادات والعادات حيث فعلها بعد ورود الامر بها ووضحها أيضا بأقواله وعباراته .

غير أنه لو اعتبر كل واحد من القول والفعل على حدة من حيث درجته في قوة البيان لكان ذلك قاصرا عن غاية البيان من وجه ، على حين بلوغه الغاية القصوى في البيان من وجه آخر.

أما الفعل فيبلغ غاية البيان من جهة بيان الكيفيات المعينة المخصوصة التي لا يبلغها البيان القولي ، فالصلاة والحج والطهارة وغيرها قد بينها الرسول لامته بفعلها وجاء فيها البيان القولى الا أنه لو عرضت نصوص الصلاة والحج والطهارة التي وردت في القرآن على عين ما تلقته الامة عن الرسول عليه الصلاة والسلام لكان المدرك بالحس من أفعال هذه الامور فوق المدرك بالعقل من تلك النصوص قطعا ، لهذا لو اعتبر النص وحده لما بلغ في البيان ما كان يبلغه باجتماعه مع الفعل ، وهكذا شأن الفعل مع القول أبدا من هذه الجهة .

وأما القول فيبلغ أيضا في البيان الغاية التي لا يصل اليها الفعل من جهة أخرى ، وهي ان القول ياتي لبيان العموم والخصوص في الاحوال والازمان والاشخاص نظرا الى أن القول ذو صيغ متعددة تقتضي هذه الامور بخلاف الفعل فانه مقصور على فاعله وزمانه وحالته ولا يتعدى محله البتة ، ففعله صلى الله عليه وسلم ، لو اعتبر بانفراده لما حصل منه غير العلم بأنه فعله في هذا الوقت المعين وعلى هذه الحالة المخصوصة ، أما كون ذلك الفعل مطلوبا في كل حالة أو في هذه الحالة فقط أو مطلوبا في جميع الازمنة أو في هذا الزمان الخاص أو عاما له ولامته أو مقصورا عليه دون أمته فلا دلالة للفعل على شيء من ذلك مطلقا . ثم بعد هذا كله يتوقف الفعل على معرفة نوع الحكم المتعلق به من الاحكام الشرعية ، هل الوجوب أو الندب أو غيرهما، وهذه الامور لا يمكن التوصل الى معرفتها والعلم بها من نفس الفعل وحده ، فلذلك كله كان من هذا الوجه قاصرا عن غاية البيان ، ولا تصح اقامته مقام القول من كل وجه .

اجتماع القول والفعل في البيان مع اتفاق أو اختلاف. اذا ورد القول والفعل بعد اللفظ المجمل وكان كل واحد منهما صالحا للبيان فلا يخلو الامر من أن يتوافقا في البيان أو يختلفا فيه .

أما ان كانا متفقين في البيان كما لو طاف بعد نزول آية الحج طوافا واحدا وأمر بطواف واحد فالاصح المعتمد أنه اذا علم المتقدم منهما يعتبر هو البيان لحصول المقصود به ويعتبر الآخر توكيدا له . وعند جهل المتقدم منهما يعتبر هو البيان لحصول المقصود به ويعتبر الآخر توكيداً له ، وعند جهل المتقدم من المتأخر يعتبر أحدهما بيانا من غير تعيين والآخر توكيدا من غير تعيين أيضا ، ومهما اتفقا في البيان فالمتأخر منهما حقيقة أو حكما يعتبر تاكيدا للمتقدم منهما حقيقة أو تقديرا أيضا مطلقا ، سواء كان المتأخر الذي وقع توكيداً أقوى من المؤكد أو مساويا له أو اضعف منه في الدلالة على البيان في كلتا الصورتين .

على أن التوكيد بالاضعف المرجوح وان كان ممتنعا لعدم افادته الا أن ذلك فيما لا يستقل بنفسه من صيغ التأكيد ، اما ما يستقل بنفسه من المؤكدات كما يجري ذلك في البيان

بعد الاجمال ، أو في الجمل التي يذكر بعضها بعد بعض للتأكيد والتقوية فلا مانع منه بل هو المطلوب لانه بمجموع البيانين وبانضمامهما يحصل من القوة ما يصل به البيان الى أقصى غايته ، وكذا القول في انضمام جملتين اذ بذلك يتقرر مضمونهما في النفس زيادة تقرر.

واما ان اختلف القول والفعل الواردان على المجمل في المقصود من البيان كما روى انه صلى الله عليه وسلم ، قال : من قرن حجا الى عمرة فليطف طوافا واحدا ويسع سعيا واحدا . وروى أنه صلى الله عليه وسلم قرن فطاف طوافين وسعى سعيين . اذ كل من قوله وفعله جاء بيانا للطواف الوارد في قوله تعالى : (ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق) فالتحقيق في ذلك أن القول هو الذي يجب أن يعتبر بيانا مطلقا ، سواء علم تقدم القول على الفعل في الورود أو جهل الامر لان تقديم القول يؤدى إلى الجمع بين الدليلين من غير تعطيل فلا تنبني عليه مخالفة للقواعد والاصول المقررة . فالقول لما اعتبر هو البيان وجاء فيه الامر بتوحيد الطواف ففعله صلى الله عليه وسلم بعد ذلك للطواف مرتين يحمل فيه الطواف الثاني على أنه مندوب أو واجب في حقه صلى الله عليه وسلم دون أمته ، ولا محذور في ذلك بل هو المتعين لما فيه من أعمال كل من الدليلين من غير تعطيل .

بخلاف ما لو اعتبر الفعل هو البيان وقد طاف الرسول طوافين ، وذلك يقتضي ايجاب كل من الطوافين فان القول الوارد بعد ذلك والذي جاء فيه الامر بتوحيد الطواف لا محيد من اهماله أو اعتباره ناسخا للفعل الزائد على ما دل عليه القول وهو الطواف الثاني ، وكل من الاهمال والنسخ خلاف الاصل ، وبذلك تعين المصير الى اعتبار ان القول هو الذي يجب أن يعتبر بيانا ، سواء علم تقدمه في الورود أو جهل الامر لما فيه من الجمع بين الدليلين من غير تعطيل ولا نسخ عملا بالقاعدة المقررة وهي أن الجمع بين الدليلين واعمالهما أولى من الغاء أحدهما .

وقت البيان . تقدم ان البيان واجب لابد منه لمن أراد الله افهامه من المكلفين، ثم البيان اما ان يأتي مقترنا بالخطاب الذي ورد فيه المجمل ومصاحبا له ، واما أن يأتي متأخرا عن وقت الخطاب ووقت العمل ، واما أن يأتي متأخرا عن وقت الخطاب وقبل وقت العمل ، فهي ثلاث صور : صورة يقترن فيها البيان بالخطاب ، صورة يتأخر فيها البيان عن وقت الخطاب والعمل ، صورة يتأخر فيها البيان عن وقت الخطاب فقط .

الصورة الاولى ، وهي التي يقترن فيها البيان بالخطاب لا جدال فيها بين سائر الطوائف والمذاهب سواء كان بيانا لمجمل كالمشترك والمتواطئ ، او الظاهر كالعام والمطلق اذ ذلك هو المطلوب ويجب على المخاطبين الامتثال لما كلفوا به فعلا في الاوامر ، او تركا في النواهي بل مهما اتصل بالمجمل بيانه فلا اجمال في الكلام أصلا لان اجزاء الكلام المتصلة المتناسقة التي يشرح بعضها بعضا تعتبر كلاما واحدا لا اجمال فيه ولا ايهام .

الصورة الثانية ، وهي تأخير البيان عن وقت العمل بما في الخطاب من التكليف، فهذه قد وقع الخلاف فيها على مذهبين بين مجوز ومانع ، وان كان هذا الخلاف مرجعه الى جواز التكليف بما لا يطاق وعدم جوازه ، فمن قال بجواز التكليف بما لا يطاق جوز تأخير البيان عن وقت العمل بالخطاب ، ومن منع التكليف بما لا يطاق قال : لا يجوز تأخير البيان عن وقت العمل بما جاء به الخطاب .

ووجه تحقق التكليف بما لا يطاق فيما اذا تأخر البيان عن وقت الحاجة يتضح بالمثال التالي ، ان يرد خطاب من الله تعالى في رمضان مثلا يقول : فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا

المشركين . فرمضان وقت الخطاب ، وأول صفر وقت الحاجة ، والمشركون لفظ عام يقتضي قتل جميع المشركين الصبيان والنساء والرهبان وغيرهم ، ويكون المراد بهذا العموم في نفس الامر خصوص الرجال المحاربين مثلا دون غيرهم من الصبيان والنساء والرهبان ، مع أنهم يقتلون بمقتضى العموم لعدم البيان ، وبذلك يقع المكلفون في الاثم والعصيان من حيث يرجون الثواب والامتثال لعدم الاذن في قتلهم في نفس الامر والواقع ، وما ذاك الا لعدم البيان ، وهذا يستلزم قطعا التكليف بما لا يطاق لان المكلف ما دام جاهلا بما هو مكلف به فاذا جاء وقت الحاجة ولم يمتثل يقع في العصيان والمخالفة ، وان امتثل يقع في الاثم والعصيان ، فهو ان امتثل عصى ، وان لم يمتثل عصى ، فلا منجاة له من العصيان ، ولا مفر له من الوقوع في الاثم واستحقاق العقاب وما ذاك الا لكونه كلف بما ليس في وسعه وطاقته لانه مكلف في نفس الامر بشيء وهو يجهله ، ولا سبيل له الى الاتيان به لعدم علمه به .

فذهب أهل السنة والجماعة الى جواز التكليف بما لا يطاق اختبارا للمكلف هل يستعد ويتهيأ للامتثال للامر فيثاب على ذلك ، او يبدي الاهمال والاعراض والتمرد فيعاقب على ذلك ، لذا قالوا بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة .

وذهب الغزالي والمعتزلة الى امتناع التكليف بما لا يطاق لانه تعالى منزه عن ان يكلف عباده بما لا يطيقون ، او يحملهم على ما لا يستطيعون؛ لانه عبث ينزه عنه الباري تعالى ، لذا قالوا : لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو وقت القيام بما ورد به الخطاب .

الصورة الثالثة ـ وهي ما يتأخر فيها البيان عن وقت الخطاب الى وقت القيام بما ورد به الخطاب ، فقد جرى الخلاف فيها بين الاصوليين ، وتفرقوا الى مذاهب :

1 ـ لاكثر الاشاعرة وجماعة من الحنفية وعليه ابن الحاجب وغيرهم ، قالوا : تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت العمل والحاجة جائز مطلقا ، سواء كان اللفظ المحتاج للبيان مجملا كالمشترك فيبين أحد معانيه ، والمتواطيء فيبين احد ما صدقاته ، او كان ظاهرا كالعام والمطلق ، فالاول ظاهر في العموم فيبين بتخصيصه ، والثاني ظاهر في الاطلاق فيبين بتقييده . وكالدال على الحكم فيبين نسخه ، لانه ظاهر في استمرار حكمه حتى يرد الناسخ .

2 ـ للمعتزلة وبعض الشافعية كأبي اسحاق المروزي وابي بكر الصيرفي وكثير من اصحاب ابي حنيفة والظاهرية ، قالوا : لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت العمل مطلقا ، سواء كان اللفظ المحتاج للبيان مجملا او ظاهرا .

واستدلوا لذلك بأن تأخير البيان يؤدي : اما الى الاخلال بفهم المراد من الخطاب كالمجمل لانه لا يفهم منه شيء ، واما الى فهم خلاف المراد كالظاهر سواء كان عاما او مطلقا او حكما اذ يفهم من العام عمومه ، ومن المطلق اطلاقه ، ومن الحكم استمراره ودوامه ، وكل ذلك لا يمكن ان يتحقق معه الامتثال اذ لا سبيل الى ذلك ما دام المكلف الذي توجه اليه الخطاب يجهل ما امر به ، ولا يعلم ما يقوم به من الاعمال ليحقق ما طلب منه ، وما دام الامر كذلك فلا سبيل الى الامتثال ولا الى الخروج من المسؤولية .

3 ـ لابي الحسين البصري من المعتزلة وابي بكر القفال وابي بكر الدقاق من الاشاعرة وغيرهم فانهم فرقوا بين المجمل والظاهر ، حيث قالوا : يجوز تأخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل اذ لا يحصل من المجمل الا الجهل بالمراد . فلا يمكن للمخاطب ان يقدم على فعل اي شيء لانه لا يدري ماذا يفعل لان المجمل لا يفهم منه شيء .

بخلاف ماله ظاهر اذا أريد به غير ظاهره فانه عند الاطلاق يوهم خلاف المراد ، فيؤدي الى ايقاع المخاطب في فهم غير المراد والقيام بعمل غير مطلوب منه ، كالعام والمطلق والمنسوخ وغيرها ، وعلى هذا أجازوا تأخير البيان التفصيلي ، كأن يقول الشارع : هذا العام مخصوص بكذا ، وهذا الحكم منسوخ بكذا .

أما البيان الاجمالي فلا يجوز عندهم تأخيره عن وقت الخطاب بل يجب أن يجيء مقارنا الخطاب ، فيقال : هذا العام مخصوص ، وهذا المطلق مقيد ، وهذا الحكم منسوخ ببدل ، اذ مع هذا البيان الاجمالي المقارن للخطاب ينتفى المحذور وهو فهم غير المراد ، فلا يمتنع بعد ذلك تأخير البيان التفصيلي .

منشأ الخلاف . ان منشأ الخلاف بين هذه المذاهب هو الجهل الذي أجمعت كل المذاهب على أنه مفسدة الا أن المعتزلة ومن وافقهم يرون أن الله تعالى يستحيل عليه أن يوقع عبده في مفسدة فلا يؤخر البيان عن وقت الخطاب درءا لهذه المفسدة ، أما الاشاعرة فمن أصلهم أن الله تعالى له ان يفعل في ملكه ما يشاء لا يسأل عما يفعل . وهذان المذهبان متقابلان تقابل التضاد لان المعتزلة ومن وافقهم يمنعون تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت العمل مطلقا ، والاشاعرة ومن معهم يجيزون تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الفعل مطلقا .

أما أبو الحسين البصري ومن معه فقد سلكوا مسلكا وسطا بين المذهبين ، حيث فصلوا في المسألة فقالوا : الجهل قسمان : بسيط ومركب .

فالبسيط أن يجهل الانسان أمرا ويعلم أنه جاهل به، كجهل المرء عدد ما في الافلاك من النجوم .

والمركب، أن يجهل الشيء ويجهل أنه جاهل به ، كاعتقاد الكفار ، فانهم يجهلون الحق ويجهلون أنهم جاهلون لانهم يعتقدون أنهم على علم بالحقيقة .

والجهل المركب أعظم مفسدة من الجهل البسيط لانه مركب من جهلين ، ومع ذلك فان السلامة منه ممكنة بخلاف البسيط فلا يمكن أن يخلو المخلوق منه لان العلم المحيط صفة خاصة بذاته تعالى . لذا قال أبو الحسين البصري ومن معه : يجوز على الله تعالى ايقاع عبده في الجهل البسيط لخفته فيما لا ظاهر له كاللفظ المشترك اذا تأخر بيانه عن وقت الخطاب الى وقت العمل لان الجهل البسيط وهو عدم علم مراد الله تعالى من المجمل لا ضرر فيه على المكلف لانه من لوازم البشر ، وأما الجهل المركب فانه لفرط قبحه يحيلونه على الله تعالى ويمنعون ايقاع عبده فيه فالشارع اذا خاطب عباده بلفظ الظاهر ولم يرد ظاهره كالعام الذي أريد به الخصوص فمتى تأخر بيانه عن وقت الخطاب اعتقد السامع أنه مراد الله تعالى مع أنه في الواقع ليس بمراد . وذلك هو الجهل المركب المذموم ، فيجب التعجيل بالبيان الاجمالي تفاديا من وقوع المكلف في المخالفة بأن يقول الشارع : هذا الظاهر ليس بمراد . وبذلك يرتفع الجهل المركب ويبقى البسيط فقط ولا مانع من تأخير بيانه التفصيلي الى وقت الحاجة .

هذا منشأ الخلاف بين هذه المذاهب ، فالمعتزلة ومن معهم يحيلون على الله تعالى أن يوقع عباده في مفسدة الجهل مطلقا ، وأهل السنة لا يتحرجون من ذلك بل يفوضون فيه الامر الى الله تعالى حيث يقولون: له تعالى أن يفعل في ملكه ما يشاء ويريد، فله أن يهديهم وله أن يضلهم وأبو الحسين البصري فصل في المفسدة بين ما كان منها ناشئا عن الجهل البسيط ، وهذا

لا مانع من تأخير بيانه عن وقت الخطاب الى وقت العمل ، وبين ما كان منها ناشئا عن الجهل المركب وهذا يجب ان يقترن فيه الخطاب بالبيان الاجمالي لدفع الجهل المركب ، ثم لا مانع بعد ذلك من تأخير البيان التفصيلي الى وقت القيام بالعمل .

والمعتمد من هذا الخلاف هو مذهب اهل السنة ، لادلة الكتاب والسنة والعقل .

اما الكتاب فآيات كثيرة منها :

1 ـ قوله تعالى : (ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه) فقوله تعالى : (فاذا قرأناه) معناه انزلناه او قرأناه عليك بلسان جبريل ، (فاتبع قرآنه) ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه ، فدل هذا على تأخير البيان عن وقت الانزال والخطاب لان ثم للمهلة والتراخي ، فهي تدل بالوضع على تراخي ما بعدها عما قبلها .

2 ـ قوله تعالى : (كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير) وثم للمهلة والتراخي فيقتضي الكلام أن التفصيل يأتي متراخيا بعد الاحكام ، والتفصيل هو البيان .

3 ـ قوله تعالى : (ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة) فالله تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة معينة ، ولكنه لم يعينها لهم الا بعد تكرر السؤال عنها بقولهم : (ماهي ؟ وما لونها ؟ وما هي ان البقر تشابه علينا ؟) فجاء البيان في قوله تعالى : (انها بقرة لا فارض ولا بكر)(وانها بقرة صفراء . وانها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقى الحرث) جاء هذا البيان المفصل متراخيا عن وقت الخطاب بقوله تعالى : (ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة) بل تأخر البيان في هذه الآية حتى عن وقت الحاجة بدليل انهم كانوا في حاجة الى ذبح البقرة ليتبين لهم امر القتيل وترتفع بينهم الفتنة والخصومات في امر القتيل .

4 ـ قوله تعالى: (انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون) لما نزلت هذه الآية قام عبد الله بن الزبعري ، وقال لاخصمن اليوم محمدا ، فقال : يا محمد اليهود عبدوا عزيرا ، والنصارى عبدوا المسيح ، وبنو مليح عبدوا الملائكة ، افتراهم يعذبون ؟ فسكت النبي ولم ينكر عليه انتظارا للوحي الى ان نزل بيان ذلك بعد حين في قوله تعالى : (ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون) يعني عزيرا وعيسى والملائكة ، وذلك دليل على جواز تأخير البيان لان تخصيص هذا العام قد جاء متأخرا عن الخطاب .

5 ـ قوله تعالى لنوح عليه الصلاة والسلام : (فأسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك) فأهل مضاف الى معرفة ؛ وهو ظاهر في العموم ، وخص منه ابنه تخصيصا متراخيا عن وقت الخطاب بقوله تعالى : (يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح) بعد ان توهم انه من اهله .

6 ـ قوله تعالى على لسان الملائكة : (انا مهلكوا اهل هذه القرية ان اهلها كانوا ظالمين) ولم يبينوا اخراج لوط ومن معه من المؤمنين الا بعد ان سألهم ابراهيم بقوله : (ان فيها لوطا) حيث بينوا بعد ذلك فقالوا : (نحن اعلم بمن فيها لننجيه واهله) فجاء هذا البيان متراخيا عن الخطاب الاول .

7 ـ قوله تعالى : (وجاهدوا بأموالكم وانفسكم في سبيل الله) فكان هذا الخطاب عاما ، ثم ورد بعده بيانه حيث خصص بقوله تعالى : (ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج) وقوله تعالى : (ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج) والتخصيص نوع من البيان .

الى غير ذلك من الآيات التي ورد فيها البيان متراخيا عن وقت الخطاب .
وأما السنة ، فمنها :

1 ـ لما نزل قوله تعالى : (واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى) بينه الرسول بقوله : من قتل قتيلا له عليه بينه فله سلبه فهذا البيان متأخر عن نزول الآية لأنه كان في غزوة حنين، وكان نزول الآية قبله في غزوة بدر، وان كان هذا يعتبر نسخا لان البيان بعد وقت العمل بالعام نسخ . وبين أيضا عليه الصلاة والسلام أن المراد بذوى القربى بنو هاشم وبنو المطلب دون بني أمية وبني نوفل لاعطائه أولئك ومنعه هؤلاء ، حتى أنه لما منع بني أمية وبني نوفل وسئل عن ذلك قال : انا وبنو هاشم والمطلب لم نفترق في جاهلية ولا اسلام ولم نزل هكذا ، وشبك بين أصابعه الشريفة .

2 ـ لما نزل قول الله تعالى : (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) بين الرسول عليه الصلاة والسلام لامته الصلاة كما بينها له جبريل حين صلى به ، وقال : صلوا كما رأيتموني أصلى . وبين لهم ما لا تجب فيه الزكاة من الاموال بقوله : ليس في الخضروات صدقة كما بين نصابها بقوله : ليس فيما دون خمسة أو سق صدقة ، كما بين مقدارها بقوله : في أربعين شاة شاة . وغير ذلك مما بينه صلى الله عليه وسلم شيئا فشيئا .

3 ـ لما نزل قوله تعالى : (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) بين الرسول لامته أعمال الحج ومناسكه بحجه ، وقال : خذوا عني مناسككم .

الى غير ذلك من أقواله صلى الله عليه وسلم وأفعاله التي وردت متراخية عن وقت الخطاب ، وكذلك أمر النكاح والبيع والارث ورد أولا أصلها ثم بين النبي لامته بالتداريج من يحل نكاحه ومن لا يحل ، وما يصح بيعه وما لا يصح، ومن يرث ومن لا يرث ، وهكذا كل عام ورد في الشرع فانه جاء بعده دليل يخصصه حتى قيل ، ما من عام الا وخصص الا قوله تعالى : (والله بكل شيء عليم) .

وهذه الادله من الكتاب والسنة لا سبيل الى انكارها على أنه وان تطرق الاحتمال الى بعضها بتقدير اقتران البيان فيها بالخطاب غير أنها باعتبار مجموعها تدل دلالة قاطعة على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب .

وأما العقل فمن أدلته :

1 ـ انه تعالى يامر المكلفين بالفعل في المستقبل مع أن بعضهم يموت قبل زمان الفعل ، فذلك الشخص الذي اخترمته المنية قبل البيان لم يكن مرادا من العموم قطعا مع أنه لم يقع بيانه واخراجه من العام .

2 ـ انه يجوز تأخير النسخ اجماعا ، فيجوز أن يرد لفظ يدل على تكرر الفعل على الدوام ثم يرفع الحكم وينسخ بعد حصول الاعتقاد بلزوم القيام بالفعل على الدوام ، فهذا واقع قطعا ودال على جواز تأخير البيان عن كل ما يحتاج الى البيان من مجمل أو عام او مطلق .

3 ـ انه لو امتنع تأخير البيان لامتنع تأخيره في الزمان القصير ، وامتنع عطف الجمل المتعددة اذا تأخر بيان الاولى عن الجمل المعطوفة عليها ، ولما جاز ايضا البيان بالكلام الطويل لما فيه من تأخير البيان، واللوازم كلها باطلة وممتنعة، اذ فلا يمتنع تأخير البيان عن وقت الخطاب .

هذه بعض الادلة النقلية والعقلية التي تمسك بها القائلون بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت العمل .

التدريج في البيان. الذين قالوا بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا في جواز التدريج في البيان بتأخير بعض البيان عن بعض على مذهبين :

ذهبت طائفة منهم الى انه لا يجوز تأخير بعض البيان عن بعض بحيث يذكر بعض البيان أولا وبعضه ثانيا ، وهكذا بالتدريج في البيان .

واحتجوا لذلك بأن تقديم بعض البيان وتأخير البعض من شأنه ان يوقع المخاطب في الزلل والضلال حيث يفهم أن المقدم هو جميع البيان فيعتقد أن اللفظ يجب استعماله في الباقي وأنه يمتنع تخصيصه بشيء آخر مع ان شيئا من ذلك ليس بمراد بل هو تجهيل وتضليل للمكلف ينزه عنه الباري تعالى .

وذهبت طائفة أخرى منهم الى انه لما جاز تأخير البيان من أصله فانه لا معنى لقصره على بعض البيان دون بعض لانه ترجيح بدون مرجح وأيضا فليس في ذكر بعض البيان تصريح بمنع أي بيان آخر ، وعليه فيجوز في البيان .

واحتجوا لذلك بالوقوع ، ومنه :

1 ـ قوله تعالى : (ان الله يأمركم أن تذبحو بقرة) فان البقرة مطلقة ثم بين تقييدها بما جاء في جواب أسئلتهم الثلاثة وهي : (ما هي ؟ ما لونها ؟ ما هي ان البقر تشابه علينا ؟) فتأخر في هذه الآية بعض البيان عن بعض قطعا .

2 ـ قوله تعالى : (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) فقد سئل النبي عن الاستطاعة فقال : الزاد والراحلة . ولم يتعرض لأمن الطريق والسلامة من طلب الخفارة لأنه يجوز أن يبين ذلك بدليل آخر .

3 ـ قوله تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) ثم بين الرسول أولا نصاب السرقة الموجب للقطع ، ثم بين الحرز بعد ذلك .

4 ـ قوله تعالى: (اقتلوا المشركين) فأخرج من المشركين أولا أهل الذمة اذ لا يقتلون ثم أخرج النساء والصبيان والرهبان بعد ذلك .

وهكذا كان يجري الرسول في بيانه للعموم بالتدريج شيئا فشيئا حسب وقوع الحوادث وتجددها اذ لا مانع من ذلك . على أن غالب الاحكام الشرعية لم تات دفعة واحدة انما وردت تدريجيا طبقا لما ينزل من الحوادث، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى حتى يستأنس بها المكلفون ويألفوها من غير ان يشعروا بثقلها او بمصادمتها لهم فيما ألفوه ، وهذا المذهب هو الذي عليه المحققون

ليس من شرط البيان مساواته للمبين في القوة . اللفظ المجمل المقطوع بسنده قرآنا أو سنة لا يشترط في مبينه أن يكون مساويا له في طريق وروده ، وكذا العام والمطلق ليس من شرط مخصص العام ولا مقيد المطلق أن يساويه في طريق الورود ، فكل ما جاء في القرآن الكريم أو في الأحاديث النبوية المتواترة من مجمل أو عام أو مطلق يجوز بيانه بخبر الآحاد وان كان مرجوحا عنهما من جهة السند والورود لأن المنظور اليه في ذلك هو الدلالة ، فاذا كان خبر الواحد اوضح وأقوى دلالة على المراد من القرآن أو متواتر السنة فان خبر الواحد يقع به البيان قطعا لأن القرآن والسنة المتواترة وان كانا أقوى سندا ومتنا من خبر الواحد الا أن خبر

الآحاد أقوى منهما من جهة الدلالة على المراد ، وبذلك تكافآ وصح بيان القرآن ومتواتر السنة بخبر الواحد الاقوى منهما دلالة ، كما روى أنه صلى الله عليه وسلم بين آية الزكاة المتواترة وهي قوله تعالى : (وآتوا حقه يوم حصاده) بقوله عليه الصلاة والسلام : فيما سقت السماء العشر . فالمجمل سواء كان مشتركا أو عاما أو مطلقا - وان كان متواترا من حيث المتن والسند - لا دلالة له على الصورة المعينة المرادة للشارع ، فاذا ورد خبر الآحاد ودل على الصورة المخصوصة فانه يترجح على المتواتر من حيث الدلالة ، ويقع به البيان قطعا لافادته المراد

فالمتواتر وان كان معلوم المتن الا أنه مظنون الدلالة ، بخلاف خبر الآحاد فانه وان كان مظنونا من حيث المتن الا أنه واضح معلوم من حيث الدلالة ، ومن هنا صح بيانه وترجح على المتواتر المظنون الدلالة في الغرض الذي سيق له الخطاب .

الظاهر المؤول

تعريف الظاهر وأنواعه - تعريف المؤول وأنواع التأويل - بعض مسائل من التأويلات البعيدة .

أولا - الظاهر - تعريفه .

أما في الوضع اللغوي فهو الواضح والمنكشف والبارز ، مأخوذ من الظهور بمعنى الوضوح والانكشاف والبروز والعلن .

وأما في اصطلاح الاصوليين فهو اللفظ الدال على المعنى الذي وضع له في أصل اللغة أو في عرف الاستعمال مع احتماله لغيره بحيث تكون دلالته على المعنى اللغوي أو العرفي ظاهرة راجحة وعلى المعنى المحتمل خفية مرجوحة ، والظاهر بهذا المعنى يأتي قسيما للنص ويذكر في مقابلته لأن النص هو الذي يدل على المعنى قطعا وبدون احتمال غيره قطعا فلا يتطرق اليه أي احتمال مطلقا ، أما الظاهر فهو الذي يدل على المعنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال غيره بمرجوحية ، فمتى دار اللفظ بين احتمالين أو أكثر وكان راجحا في أحدهما يسمى ظاهرا لظهور دلالته على المعنى الراجح فيه .

أنواع الظاهر . يتنوع الظاهر باعتبار جهة الظهور الى نوعين : لغوي وعرفي

1 - الظاهر اللغوي وهو الذي تترجح دلالته على معناه الذي وضع له في اللغة مع احتمال غيره بمرجوحية ، كلفظ الأسد فانه وضع في اللغة للحيوان المفترس ، فاذا أطلق في الاستعمال احتمل المعنى الذي وضع له براجحية ويحتمل الرجل الشجاع بمرجوحية على وجه المجاز .

2 - الظاهر العرفي وهو الذي تترجح دلالته على المعنى الذي اشتهر فيه بحسب العرف والاستعمال وان لم يوضع له في اللغة مع احتمال المعنى الاصلي الذي وضع له في اللغة بمرجوحية ، فلفظ الغائط مثلا وضع في اللغه للمكان المنخفض من الارض لكن الاستعمال والعرف صرفا هذا اللفظ عن معناه اللغوي الاصلي الى معنى آخر وهو الفضلة المستقذرة الخارجة من الانسان حيث اشتهر هذا اللفظ في ذلك الخارج حتى صار حقيقة عرفية فيه . فاذا أطلق هذا اللفظ يكون ظاهرا في الخارج المستقذر راجحا فيه ، وان احتمل المعنى الاصلي اللغوي المهجور وهو المكان المطمئن بمرجوحية على وجه المجاز ، فكل لفظ دار بين حقيقته

اللغوية او العرفية وبين معنى آخر محتمل مرجوح على وجه المجاز فانه يكون ظاهرا في حقيقته راجحا فيها دون مجازاته المحتملة لمرجوحيتها وهكذا، وضابط ذلك أن كل لفظ تبادر منه المعنى مع احتماله لغيره فذلك هو الظاهر، بخلاف النص فانه اللفظ الذي يدل على معنى معين، ولا يحتمل غيره مطلقا.

ثـانيـا المؤول - تعريفه .

أما لغـة فهو مأخوذ من المآل بمعنى المرجع من آل يؤول اذا رجع، ومنه قوله تعالى : (وابتغاء تأويله) اي ما يؤول ويرجع اليه، ومنه قولهم : تأول فلان الآية اذا نظر الى ما يؤول اليه معناها .

ويسمى اللفظ الذي يدل على المعنى الخفي المرجوح مؤولا. اما لانه يؤول الى الظهور والوضوح بسبب الدليل العاضد فيكون مجازا باعتبار الايلولة، واما لان العقل يؤول الى فهمه بعد فهم الظاهر فهو المآل والمرجع لفهم العقل .

وأمـا في اصطلاح الاصوليين فهو اللفظ الذي صرف عن معناه الظاهر فيـه الى المعنى المرجوح لدليل او شبهة تعضده ، فـلا يجري التاويل في النص لانه لا يحتمل غير معناه ، كما لا يجري في المجمل من مشترك ومتواطئ اذ حمله على أحد معنييه أو معانيه ليس من التأويل في شيء لتساوي المعنيين او المعاني في دلالة اللفظ عليها، وكذا لا يعتبر من التأويل حمل اللفظ على معنى مرجوح بدون شبهة ولا دليل، وعلى هذا فالتأويل الصحيح المقبول لا يجري في النص ولا في المحتمل المرجوح من غير شبهـة ولا دليل ولا في المجمل ، فصرف النص الى غير معناه أو حمل اللفظ على المعنى المرجوح من غير دليل يعتبر تأويلا فاسدا . اما حمل المشترك او المتواطئ على أحد معنييه او معانيه لدليل فلا يسمى تأويلا عند الاصوليين .

أنواع التأويل . يتنوع التأويل باعتبار دلالته الى ثلاثة أنـواع : فاسد ، قريب ، بعيد .

أولا - التأويل الفاسد وهو الذي يصرف فيه اللفظ الى المعنى الذي لا يحتمله أصـلا أو يكون لغير دليل ، فكل تأويل يصرف فيه اللفظ عن مدلوله الظاهر فيه الـى معنى لا يحتمله أصلا فانه يكون تأويلا فاسدا ، وكذا التأويل الذي يصرف فيه اللفظ عن المعنى الظاهر فيه الى معنى يحتمله احتمالا مرجوحا بغير شبهة ولا دليل فانه يكون تأويلا فاسدا .

ثانيا - التأويل القريب ، وهو الذي يكون فيه اللفظ ظاهرا فيما صـرف عنه ومحتملا للمعنى الذي حمل عليه مع قيام دليل صارف للفظ عن مدلوله الظاهر فيه ، ويجب أن يترجح بقوة الدليل على المعنى الظاهر فيه اذ لو كان دليله ضعيفا وبقي مرجوحا لما تحقق كونه صارفا ولما كان معمولا به اتفاقا . على أن التأويل القريب يكفي في اثباته دليل قريب وان لم يكن بالغاً الغاية في القوة اذ مهما كان الاحتمال قريبا وكان الدليل قريبا الا ويجب على المجتهد الترجيح والمصير الى ما يغلب على ظنه .

ومن التأويل القريب الذي يترجح بأدنى دليل قوله تعالى : (يأيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم) فلا يصح حمل القيام في هذه الآية على ظاهره لأنه من المعلوم في التشريع الاسلامي أن المكلف لا يؤمر بالوضوء حين التلبس بالقيام للصلاة والدخول فيها لأن الوضوء الذي هو الطهارة المعلومة شرط في صحة الصـلاة، والشرط يجب تحصيله قبل مباشرة المشروط والشروع في تحصيله .

لهذا وجب تأويل القيام في الآية بحمله على العزم على القيام الـى الصلاة ، فكأنه تعالى قال : يأيها الذيـن آمنوا اذا عزمتم على الصلاة وأردتم القيام اليها فاغسلـوا وجوهكم الآيـة

ثالثا ـ التأويل البعيد ، وهو الذى يحمل فيه اللفظ على معنى بعيد عن الظاهر فيه ، ولا بد أن يعتمد على دليل قوي ينجبر به بعده حتى يكون ارتكاب ذلك الاحتمال البعيد أغلب على الظن من الظاهر ، وقد يكون ذلك الدليل قرينة وقد يكون قياسا وقد يكون ظاهرا آخر أقوى من الظاهر الذي صرف عنه .

ثم ان التأويل قد ينقدح في قلب المجتهد ولو كان بعيدا ما دام ممكنا أن يراد من اللفظ ، ولكن لا ينقدح التأويل في ذهنه الا استنادا الى قرينة ، وبحسب قوة القرينة وضعفها وأهلية المجتهد يختلف التأويل ويتفاوت قربا وبعدا ، وليس كل تأويل استند الى دليل يعتبر مقبولا بل ذلك يختلف وليس له ضابط يحصره ويجب الوقوف عنده ، وعلى المجتهد أن يعتمد في ذلك على ما انقدح في ظنه وما أداه اليه اجتهاده .

لذا تأكد ذكر بعض مسائل من التأويلات للتدريب والتمرين عليها حتى يطلع الممارس لهذا العلم على بعض الطرق التي يستعملها علماء الأصول في كيفية استنباط الأحكام بمختلف أوجه التأويل ليجري على هذا المنوال في نظائرها .

ثالثا بعض مسائل من التأويلات البعيدة .

المسألة الاولى قضية غيلان بن سلمة الثقفي ، فقد روى أنه أسلم على عشر نسوة فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : أمسك أربعا وفارق سائرهن . فان ظاهر هذا الحديث يقضي أنه يستديم أربعا منهن على الزوجية باستصحاب نكاحهن ، وذلك هو المراد بامساكهن من غير توقف على تجديد نكاحهن ، بينما يفارق الست البواقي سواء تزوجهن معا في عقد واحد أو بالترتيب.

ومما يناسب هذه المسألة قضية فيروز الديلمي ، فانه لما أسلم على أختين قال له الرسول : أمسك أيتهما شئت وفارق الأخرى . فان هذا الحديث ظاهر أيضا في استدامة نكاح احداهما واستصحاب نكاحها ومفارقة الأخرى من غير احتياج الى تجديد نكاح المبقاه .

هذا ما اقتضاه ظاهر الحديثين ، غير أن الحنفية قد تصرفوا فيهما بالتأويل حيث وجهوا اليهما التأويلين الآتيين :

أولا ـ قالوا : يحتمل أنه تزوجهن معا في عقد واحد فيبطل نكاحهن كالمسلم، وأراد بامساك الأربع ابتداء نكاحهن ، وأراد بمفارقة سائرهن عدم نكاحهن ، فيكون معنى قوله: أمسك أربعا أنكح منهن أربعا ، ومعنى فارق سائرهن لا تنكحهن بتجديد النكاح عليهن .

ثانيا ـ يحتمل أن محل ذلك فيما اذا تزوجهن أو تزوجهما بالترتيب فيختار الأوائل منهن لصحة عقد النكاح عليهن ، ويفارق البواقي وهن من تأخر نكاحهن .

وهذان التأويلان من الحنفية وان كانا منقدحين الا أن القرائن التي تتصل بلفظ الامساك تدفعهما وتقضي بفسادهما .

أما التأويل الأول ففساده من وجوه :

1 ـ ان الشارع لو أراد بالامساك ابتداء النكاح لذكر أركانه وشرائطه ، ولبينهما للسائل القريب العهد بالاسلام مع أن الحاجة داعية الى ذلك ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة .

2 ـ ان لفظ الامساك انما يتبادر منه الاستدامة والاستمرار دون الاستئناف والتجديد على أنه لم ينقل عن الصحابة الحاضرين أنه سبق الى أفهامهم من كلمة الامساك الا الاستدامة على النكاح والاستمرار فيه .

3 ـ ان الشارع فوض أمر الامساك والمفارقة الى اختيار الزوج ، والحال أنهما غير واقعين باختياره عند الحنفية لأن الفراق وقع بنفس الاسلام والنكاح يتوقف على رضى الزوجة .

4 ـ انه أمر الزوج بامساك أربع من العشر وبواحدة من الأختين وبمفارقة البواقي ، والأمر اذا أطلق ينصرف للوجوب مع أن حصر التزوج في العشر أو الأختين ليس بواجب بل ولا مندوب اذ قد لا يتعلق له غرض بنكاحهن أصلا ويرغب في التزوج بنكاح غيرهن من النساء الأجنبيات ، وعليه فلا معنى لحصره في العشر أو في الأختين ، على ان المفارقة ليست من فعل الزوج حتى يتوجه اليه الأمر بها .

5 ـ انه لم ينقل أحد من الرواة أن الزوج الذي أمره الرسول عليه الصلاة والسلام بالامساك والمفارقة قد قام بتجديد النكاح واستئنافه لمن استبقاهن مع أن الذي يقتضيه ظاهر حاله هو الطاعة والامتثال لأمر الرسول .

6 ـ ان الزوج انما سأل الرسول عن الامساك بمعنى استدامة النكاح لا بمعنى تجديده وعن الفراق بمعنى انقطاع النكاح ، والأصل في جواب الرسول أن يكون مطابقا لسؤال السائل .

وأما التأويل الثاني ، وهو الحمل على ما اذا تزوجهن أو تزوجهما بالترتيب فقد رد بما روى عن الرسول أنه قال لزوج الأختين : أمسك أيتهما شئت وفارق الأخرى ، وأنه قال لمن أسلم عن خمس نسوة : اختر منهن أربعا وفارق واحدة . قال المأمور بذلك : فعمدت الى أقدمهن عندي ففارقتها ، ففي حديث الأختين خير بينهما ليمسك منهما من يشاؤها باختياره من غير نظر الى الأسبقية والأولية ، وأما الحديث الثاني فهو أصرح في الموضوع وأقوى دلالة على فساد ذلك التأويل حيث خير في خمس نسوة ليختار منهن أربعا ، ولكن رغم ترتيب نكاحهن فأن المأمور صرح بأنه اختار من الخمس من تأخر نكاحهن وفارق أقدمهن عنده ، وهي التي تقدم نكاحها على البواقي .

المسألة الثانية ـ كل تأويل يرفع النص أو شيئا منه ، مثاله ما روى أنه عليه الصلاة والسلام ، قال : في أربعين شاة شاة . فقد أول الحنفية هذا الحديث وصرفوه عن ظاهره ، حيث قالوا : الشاة غير واجبة ، وانما الواجب مقدار قيمتها من أى مال كان .

وهذا من تأويلاتهم البعيدة لأن الحديث ظاهر في وجوب الشاة عينها لا قيمتها ، اذ لولا ذلك لما خصصها بالذكر ، فان قوله تعالى : (واتوا الزكاة) دليل على وجوب الزكاة ، أما قوله صلى الله عليه وسلم : في أربعين شاة شاة . فهو بيان للواجب ، فلو اعتبر مقدار قيمة الشاة بناء على أن المقصود انما هو دفع حاجة الفقراء وسد عوزهم لأدى ذلك الى رفع الحكم وابطال النص وهو وجوب الشاة عينها ، ويكون هذا بسبب استنباط علة وجوب الزكاة وهي دفع حاجة الفقراء، وقد تقرر أن استنباط العلة من الحكم اذا كانت موجبة لرفعه فانها تكون باطلة لان العلة يجب أن تكون مناسبة للحكم ، والحكم يجب أن يكون وفقا لما يدل عليه ظاهر اللفظ ، وظاهر اللفظ في الآية يدل على تعيين الشاة ، والتعليل المتقدم وهو سد حاجة الفقير يدفع هذا الظاهر الذي هو نص صريح في تعيين الشاة نفسها دون قيمتها .

ويقرب من هذه المسألة قضية الاطعام في الكفارة الوارد في قوله تعالى : (فاطعام ستين مسكينا) فالآية ظاهرة في اطعام هذا العدد من المساكين وهم ستون .

ولكن الحنفية أولوا الآية بأن المراد بها دفع هذا المقدار من الطعام وهو الذي يكفي لاطعام ستين مسكينا ، وهذا المقدار من الطعام يصح دفعه لستين من المساكين في يوم واحد كما يصح دفعه لمسكين واحد في ستين يوما لأن المقصود بذلك هو دفع الحاجة ولا فرق بين دفعها عن ستين مسكينا وبين دفعها عن مسكين واحد في ستين يوما .

وقد انتقد هذا التأويل بأنه بعيد أيضا لأنه محوج الى الاضمار بتقدير اطعام طعام ، مع أنه لا داعي إليه ، والأصل في الكلام الاستغناء وعدم الاضمار مع ما فيه من صرف الكلام عن ظاهره الذي يقتضي وجوب رعاية العدد دفعا لحاجة ستين مسكينا قصدا الى اغتنام بركتهم ونيل دعائهم اذ لا يخلو جمع من المسلمين من فاضل مستجاب الدعاء الأمر الذي يندر وجوده في الواحد المعين .

وينتظم في هذا الموضوع أيضا مسألة مصارف الزكاة ، فقد حددها الله تعالى بقوله : (انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل) فحصرها الشارع في ثمانية أصناف ، وظاهر الآية يقضى أن الزكاة توزع على هذه الأصناف جميعهم ، فلام التمليك مع عطف تلك الأصناف بعضها على بعض بواو التشريك لا يدع مجالا للتردد في استحقاق جميع الأصناف للصدقة فيجب أن يحمل اللفظ على ما هو ظاهر فيه ، وعليه فلا يكفي الصرف الى البعض دون البعض الا عند فقد الباقي فيكون ذلك للضرورة لعدم وجود غير الحاضرين من بقية الأصناف ، فمقتضى الآية أن توزع الزكاة على الأصناف الثمانية بحيث يعطى منها لكل فرد منهم ، ولكن لما كان ذلك متعذرا غالبا حمل على أقل الجمع من كل صنف ان وجد والا فيقتصر على الموجودين للضرورة .

وقد ذهب الحنفية ومعهم الامام مالك الى تأويل الآية وصرفها عن ظاهرها ، حيث قالوا : يجوز اعطاء الزكاة ولو لشخص واحد من أي صنف كان من الأصناف المذكورة في الآية .

واستدلوا لذلك بأن الآية انما أوتي بها للرد على من يعتقد استحقاقه من الزكاة ممن لم تشملهم الآية ، لقوله تعالى : (ومنهم من يلمزك في الصدقات ، فان أعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون) فرد الله عليهم بقوله : (إنما الصدقات للفقراء والمساكين الآية) فالآية انما جاءت للرد على أولئك الذين يريدون الأخذ من الزكاة لبيان أصحابها لا لوجوب استيعاب أصحابها بل يجوز اعطاؤها ولو لصنف واحد أو لشخص واحد من أي صنف كان ، فهم يقولون : ان معنى قوله تعالى : (انما الصدقات للفقراء) الخ . أنها لهذه الأصناف دون غيرهم ، وليس المراد دون بعضهم لأن سياق الآية يقتضي ذلك ، وعليه فيكفي الصرف لأي صنف منهم ، وقالوا أيضا : ان المقصود من مشروعية الزكاة دفع الحاجة في جهة من جهات المجتمع لا دفع الحاجة عن الكل اذ ذلك متعسر أو متعذر .

ورد عليهم الشافعية بقولهم : أولا ، ان ذلك صرف للآية عن ظاهرها الذي يقتضي الاستيعاب بقدر الامكان . ثانيا ، ان الرد على من يدعى الاستحقاق ويحاول الاشتراك فيها مع تلك الأصناف من غير أن تتوفر فيه شروط الاستحقاق لا ينافي وجوب استيعاب تلك الأصناف طبقا لظاهر الآية اذ لا مانع من أن يراد من الآية حصر المستحقين من تلك الأصناف مع وجوب استيعابهم . ثالثا ، لو روعيت العلة المستنبطة من الحكم لكان ذلك رافعا للحكم المستنبط منه فلا يكون ذلك الاستنباط صحيحا ، لما تقرر من أن العلة المستنبطة من الحكم اذا كانت تكر عليه بالبطلان فلا تجوز مراعاتها ولا الاعتماد عليها .

المسألة الثالثة ـ المرأة التي تنكح نفسها بدون اذن وليها ، فقد روى أن النبي عليه الصلاة والسلام قال : أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل . فهذا الحديث صريح وقوي الظهور في ان كل امراة تعقد نكاح نفسها بنفسها فان نكاحها يكون باطلا على العموم لأن تصدير الحديث بأيما التي للعموم مع ربطها بالشرط والجـزاء من ابلغ صيغ العموم الى ما فيه من تأكيد الكلام بالبطلان ثلاث مرات، كل ذلك مما يؤكد العموم ويوجب البطلان.

ورغم هذا فان الحنفية قد وجهوا الى هذا الحديث ـ على قوة عمومه ـ ثلاثة تأويلات:

1 ـ ان المراد بالمرأة الصغيرة لصحة تزويج الكبيرة نفسها عندهم كسائر تصرفاتها .

2 ـ ان المراد بها الكبيرة الأمة او المكاتبة .

3 ـ يحتمل ان المراد بالبطلان ان مصير ذلك النكاح وعاقبته البطلان بتقدير اعتراض الأولياء عليها .

وهذه التأويلات لا يصح الاعتماد عليها والمصير اليها في صرف ذلك العموم اللغوي المقارب للقطع عن ظاهره .

أما التأويل الأول فقد رد بأن الصغيرة ليست امرأة في الوضع اللغوي ، فحمل المرأة في ذلك الحديث على الصغيرة خروج عن مقتضى اللغة ، وايضا فان النبي صلى اللـه عليه وسلم حكم ببطلان ذلك النكاح بيد ان نكـاح الصغيرة لنفسهـا دون اذن وليها صحيح عندهم مـوقوف على اجـازة الولي .

واما التأويل الثاني ففيما يرجع الى الأمة رد بما روى أنهـ صلى الله عليه وسلم قال: فان مسها فلها مهر مثلها بمـا استحل من فرجها لأن مهر الأمة لسيدهـا لا لها . وفيما يرجع الـى المكاتبة رد بأنه قصر للعام القوي في عمومه على صورة نادرة ، نظرا الى ان المكاتبة بالنسبة الى جنس النساء نادرة ، وهذه الندرة لا تقاوم قوة العموم الذي دل عليه لفظ الحديث ، على انه ليس من الكلام العربي اطلاق ما هذا شأنه في قوة عمومه وارادة ما هو في غاية الندرة والشذوذ، لهذا لو قال السيد لعبده : أيما امرأة لقيتها اليوم فأعطها درهما . وقال انما اردت المكاتبة لكان ذلك تلبيسا والغازا وتعمية في القول ، لهذا لا يجوز التخصيص بالشاذ النادر .

واما التأويل الثالث فقد رد بأن ذلك من اندر ما يقع ، على ان التعبير باسم الشيء عما يؤول اليه انما يصح فيما اذا كان الشيء الذي يؤول اليه الأمر مقطوعا به ، كما فـي قولـه تعالى : (انك ميت وانهم ميتون) او غالبا كما في تسمية العصير خمرا فـي قوله تعالى : (انـي اراني اعصر خمرا) اما اذا كان نادرا كما في صورة المسألة فلا يصح ذلك .

المسألة الرابعة ـ تبييت نية الصيام ، فقد روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قـال : لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل ، فالحديث يقضي ببطلان كل صيام لم تبيت نيته من الليل، وهذا العموم دل عليه وقوع صيام وهو نكرة فـي سياق النفي ، وذلك من اقـوى صيغ العمـوم ، وبمقتضاه يجب تبييت النية في جميع انواع الصوم ، سواء كان فرضا او تطوعا او قضاء او نذرا ، وان كان المتبادر منه عند الاطلاق غالبا هـو الفرض والتطـوع ، اما القضاء والنذر فـلا يخطـران بالبال لندرة وقوعهما .

ثم ان الحنفية قد اولوا هذا الحديث حيث قالوا : ان المراد من الصيام الوارد فيه هو صيام القضاء والنذر اذ هو الذي يشترط في صحته عقد النية من الليل عندهم دون الفرض والتطوع.

ورد هذا التأويل بأنه قصر للعام القوي في عمومه على صورة نادرة وشاذة مع اخراج ما هو الأصل والغالب وهو الفرض والتطوع اذ ذاك من الغرابة والشذوذ الذي لا يستساغ في الاستعمال فلفظ الصيام نكرة دخل عليها النفي ، والنكرة في سياق النفي من اقوى صيغ العموم في الدلالة على الاستغراق وصرف هذا اللفظ عن دلالته القوية الظاهرة في العموم الى صورة شاذة ونادرة وهي القضاء والنذر اخراج للفظ عن أصله الغالب فيه وهو الفرض والتطوع وذلك مما يستنكر ويستقبح، ولاجل ذلك كان هذا التأويل بعيداً لان هذا الاحتمال الضعيف لا يقاوم قوة عموم الصيغة ولا ما يتبادر الى الفهم من هذه الصيغة عند الاطلاق حسب المألوف في التخاطب وهو الفرض والتطوع.

المسألة الخامسة - في عتق ذى الرحم المحرم، فقد روي أنه صلى الله عليه وسلم قال : من ملك ذا رحم محرم عتق عليه . فإن الحديث الشريف يدل على أن كل من ملك ذا رحم محرم يعتق عليه بمجرد دخوله في ملكه من غير توقف على اعتاقه لان ورود ذى رحم محرم نكرة في سياق الشرط والجزاء مما يقضي بقوة ظهور الحديث الشريف في العموم وشموله لكل ذى رحم محرم سواء كان من الاصول أو الفروع أو غيرهما من حواشي النسب .

وعلى قوة عموم هذا الحديث وشموله لكل ذي رحم محرم فإن بعض الشافعية سلطوا عليه تأويلا بعيداً حيث قصروه على الاصول والفروع : الآباء والابناء، دون غيرهم من أهل الارحام ، فخصصوا عموم هذا اللفظ بمن هم على عمود النسب من الاصول والفصول .

وقد انتقد هذا التأويل بأنه صرف اللفظ عما هو ظاهر فيه من العموم بدون دليل يقاوم ظهوره في العموم الامر الذي يقضي ببعد هذا التأويل، وأيضاً فلو كان المراد خصوص من هم في عمود النسب من الاصول والفروع دون غيرهم ممن هم على حواشيه من ذوي الارحام، لكان ما امتازوا به من كونهم في عمود النسب موجباً لتخصيصهم بالتنصيص عليهم اظهار لشرف قربهم ، وعليه فلو كان الامر متعلقا بهم وحدهم والقصد بالذكر راجعاً إليهم دون غيرهم لما وقع العدول عن التنصيص عليهم الى ما يعمهم ويعم غيرهم لما في ذلك من إهمال خاصيتهم واسقاط حرمتهم وغمط حقهم، وذلك كله من المهجور المستبعد الذي يجب أن ينزه عنه كلام الشارع الحكيم .

المسألة السادسة - سهم ذوي القربى من الغنيمة الوارد في قوله تعالى : (واعلموا انما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين) الى آخر الآية ، ان لفظ الآية ظاهر العموم في ذوي القربى أغنياء كانوا او فقراء لان مناط الاستحقاق هو شرف القرابة من الرسول، وهذا ما تدل عليه لام التمليك والاستحقاق حيث أضيف الحق الى ذوي القربى بلام التمليك اظهاراً لشرف القرابة واهتماما بها . وفي ذلك اشارة ظاهرة الى أن القرابة هي الحكمة المرعية في هذا الاستحقاق ،

وقد أول الامام أبو حنيفة هذه الآية وصرفها عن ظاهرها حيث قال: ان القرابة لا تكفي وحدها في الاستحقاق من سهم الغنيمة اذا لم يكن ذو القرابة من ذوي الخصاصة والحاجة فحكم بحرمان ذوي القرابة الاغنياء من الغنيمة حيث قال : ان المقصود هو سد حاجة

الفقير ولا حاجة مع الغني ، وهكذا خصص هذا الامام الجليل عموم ذوي القربى القوي الظهور في عمومه وقصره على المحتاجين منهم وحدهم ، فاعتبر علة الاستحقاق هي الفاقة والحاجة .

ورد هذا التأويل بأنه صرف للفظ عن ظاهره بدون دليل يقوم ظهوره ويقضي بتخصيصه، وأيضا فان القرابة علة الحكم ، أشير اليها في التعبير بذوي القربى ، القرابة صفة ظاهرة في اعتبارها علة للحكم أما الحاجة فانها مسكوت عنها ومن أبعد البعيد أن يعلل هذا الحكم وهو استحقاق ذوي القربى من سهم الغنيمة بعلة متروكة مسكوت عنها بينما تهمل العلة الظاهرة والمومأ اليها .

المسألة السابعة - في حديث سارق البيضة والحبل ، فقد روى في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أنه قال : لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده .

الذي يتبادر الى الفهم من هذا الحديث ، أن المراد بالبيضة والحبل من قوله : يسرق البيضة ويسرق الحبل ، بيضة الدجاجة والحبل المعروف والمتعاهد غالبا مما هو من التوافه ، ويؤيد هذا المراد ما اشتمل عليه من التوبيخ باللعن ، لما عرف في مجاري العادات من أن الناس انما يوجهون توبيخهم وازدراءهم الى سارق التافه القليل دون الكثير الخطير ، وعليه فيكون المراد من البيضة والحبل بيضة الدجاجة والحبل العادى .

غير أن هذا الحديث ، بناء على ما يتبادر منه ، قد استشكل من جهة أن قطع يد السارق لأجل سرقة البيضة أو الحبل العادي ، لا يتفق مع الأحاديث الواردة في السرقة والتي تشترط في الحكم بالقطع على السارق شروطا ، منها أن يبلغ المسروق نصابا محدودا ، وهو ربع دينار فأكثر ، والبيضة أو الحبل العادي لا تصل قطعا قيمتهما النصاب المحدد الذي يستحق به السارق أن تقطع يده ، فوجب تأويل هذا الحديث وحمله على وجه صحيح ،

فحمله يحيى بن أكثم وغيره على محمل مستبعد ، حيث أولوا البيضة ببيضة المحارب ، وأولوا الحبل بالحبل الكبير الذي تكون له قيمة كبيرة كحبل السفينة ليوافق الأحاديث التي وردت في تحديد النصاب الموجب للقطع في السرقة .

ورد هذا التأويل بأنه صرف للفظ عما يتبادر منه عند الاطلاق ، لأن الذي يتبادر منه هو بيضة الدجاجة والحبل العادي ، وتبادر المعنى الى الذهن قرينة على ارادته ، ودليل على أنه هو المقصود من الكلام ، وأيضا فان التوبيخ باللعن مما يؤكد هذا المراد ، فلذلك اعتبر هذا التأويل بعيدا ومردودا .

وقد تأول غيرهم من الأصوليين ذلك الحديث بتأويل آخر قريب ، وهو أن المقصود من كون السارق يسرق البيضة فتقطع يده ، ويسرق الحبل فتقطع يده ، أن سرقة الشيء الحقير كبيضة الدجاجة والحبل العادي ، مما يحمل الشخص على اعتياد السرقة والتجرء عليها فيجره ذلك الى سرقة الشيء الكثير مما يتحقق فيه النصاب الموجب للقطع ، فيكون ذلك سببا في قطع يده، فالقطع في الحديث ليس مرتبا على سرقة البيضة والحبل من حيث ذاتهما بل من حيث كونهما يجران الى سرقة غيرهما مما يتحقق فيه القطع ، وهذا تأويل قريب ومناسب وبه يرد ذلك التأويل البعيد.

المسألة الثامنة - في حديث بلال يشفع الأذان ويوتر الاقامة ، فقد روى في الصحيحين، ان النبي صلى الله عليه وسلم ، أمر بلال أن يشفع الاذان ويوتر الاقامة ، فهذا

الحديث صريح في أن ألفاظ الأذان يوتى بها شفعا ، وألفاظ الاقامة يوتى بها وترا ، والمراد أن معظم ألفاظ الأذان يوتى بها شفعا ، ومعظم ألفاظ الاقامة يوتى بها وترا .

وقد تأول بعض السلف هذا الحديث ، حيث حمله على أن المراد به أن بلالا يؤذن للصبح قبل أذان ابن أم مكتوم ، فيكون أذان بلال شفعا بالنسبة لأذان ابن أم مكتوم ، ولا يقوم اقامة أخرى زيادة على اقامة ابن أم مكتوم ، فتكون اقامته وترا .

هذا ما تأول به أولئك السلف هذا الحديث ، وهو تأويل في غاية البعد ، لأنه صرف للكلام عن ظاهره وعن ما يتبادر منه بدون حجة ولا دليل ، لأن الذي يتبادر من الحديث هو تثنية كلمات الأذان بأن تذكر مرتين ، وافراد كلمات الاقامة بأن تذكر مرة واحدة ، والمراد بذلك غالب كلمات الأذان ، وكلمات الاقامة ، والا فبعض كلمات الأذان يوتى بها مفردة ، كقول المؤذن في اختتام الأذان ، لا اله الا الله . فانها تفرد ولا تكرر ، وبعض كلمات الاقامة تكرر وتثنى كالتكبير ، ولفظ الاقامة وهو : قد قامت الصلاة ، فانه يكرر على بعض المذاهب ، بناء على ما روى في الحديث الصحيح من زيادة الاقامة ، أي لفظ الاقامة ، فانه يكرر ويذكر مرتين .

التعادل والتراجيح :

التعادل والتراجيح بين الأدلة كلاهما فرع التعارض بينها ، وهذه العناصر الثلاثة : التعارض والتعادل والترجيح ، هي مدار هذا المبحث وقطب رحاه ، لذا وجب تعريفها أولا .

أما التعارض فهو أن يقتضي كل دليل ضد ما يقتضيه الآخر أو نقيضه

وأما التعادل فهو أن لا تكون لأحد الدليلين المتعارضين مزية على الآخر بوجه من الوجوه بحيث يستويان في كل ما يمكن الترجيح به .

وأما الترجيح فهو أن ينفرد أحدهما بمزية أو اكثر عن الآخر بحيث لا يشاركه فيها ، وأوجه الترجيح كثيرة سياتي ذكر البعض منها لدى الكلام على التراجيح .

تحرير محل التعارض بين الأدلة . الأدلة الشرعية التي تقدم الكلام عليها وهي : الكتاب والسنة والاجماع والقياس ، وفي حكمه الاستدلال ، قد تتوارد على حكم واحد لفعل واحد مع اتحاد الزمان والمحل ، وقد تختلف في الحكم أو الفعل أو الزمان أو المحل .

أما اذا اتحدت في الحكم والفعل والزمان والمحل ، ففي هذه الحالة لا مانع من أن تتوارد بعض الأدلة أو جميعها على الحكم الواحد ، فقد يرد القرآن بحكم ، وتاتي السنة على وفقه وكذا الاجماع والقياس ، لذا يستدل الأصوليون على الحكم الواحد بالأدلة المتعددة المتفقة ، فيقولون : دليله الكتاب والسنة والاجماع والقياس ، وهذا واضح كل الوضوح

وأما اذا اختلفت في الحكم أو الفعل أو الزمان أو المحل ، فيفصل فيها بأنها ان اختلفت في الحكم بأن دل بعضها على الحرمة مثلا ، وبعضها على الاباحة ، فان اختلفت في الفعل أيضا أو الزمان أو المحل فلا يتحقق التعارض بينها في هذه الأحوال ، لأنه مهما اختلف الفعل أو الزمان أو المحل فلا تعارض بين الأدلة .

فالزنى مثلا فعل معين وهو حرام ، وشرب الماء فعل آخر وهو مباح ، وقد اختلف الفعل ، والأكل في رمضان حرام ، وفي غير رمضان مباح ، وقد اختلف الزمان ، والصلاة واجبة على المكلف ، وغير واجبة على المجنون ، فقد اختلف المحل ، ففي هذه الأحوال الثلاث لا يصح القول بتعارض الأدلة ، وان اختلف حكمها .

وانما يتحقق التعارض بين الأدلة فيما اذا اختلفت الأحكام التي تدل عليها مع اتحاد الفعل والزمان والمحل، بأن يدل أحد الدليلين على حكم كتحريم فعل في زمان ومحل ، ويدل الآخر على حكم مخالف للأول كاباحة نفس الفعل في ذلك الزمان وذلك المحل ، فهنا يتصور التعارض قطعا .

واعتبارا لكون الأدلة الأصولية ، منها ما هو قطعي كالكتاب والسنة المتواترة والاجماع، ومنها ما هو ظني كخبر الآحاد والقياس ، فان التعارض بين هذه الأدلة انما يصح اعتباره في بعض صور اجتماعها لا في جميعها ، وبناء على قطعيتها وظنيتها فان الأحوال العقلية لاجتماع الأدلة المتعارضة تنحصر في ثلاث صور ، لأن الدليلين المتعارضين اما أن يكونا قطعيين أو ظنيين أو أحدهما قطعيا والآخر ظنيا ، فهي ثلاث صور عقلية لأحوال الاجتماع ، وحكمها ما يأتي :

الصورة الأولى ، أن يتعارض دليلان قاطعان ، بأن يدل أحدهما على حرمة الفعل ويدل الآخر على اباحته ، أو يدل أحدهما على ايجاب الفعل والآخر على حرمته ، بحيث يدل كل منهما على حكم مناف للحكم الذي دل عليه الآخر ، ويدخل في هذا تعارض آيتين ، أو سنتين متواترتين ، أو اجماعين ، أو آية مع سنة أو اجماع أو سنة مع اجماع ، ففي جميع هذه الأحوال يمتنع التعادل والترجيح بين هذه الأدلة لأنها لقطعيتها من حيث ثبوتها ودلالتها تتنافى وتتناقض فلا يتحقق فيها التعادل والترجيح ، اذ لا تعادل ولا ترجيح في القطعيات ، لأن التعادل بينها وجودا يؤدي الى الجمع بين النقيضين ، أو عدما بحيث يتساقطان يؤدى الى ارتفاع النقيضين ، وكلاهما ممنوع قطعا لما تقرر من أن النقيضين هما الأمران اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان ، كما أنه لا يمكن الترجيح بينهما لأنه مع مساواتهما في القطعية يؤدى الى ترجيح أحدهما على الآخر بدون مرجح وذلك تحكم باطل بالبداهة .

واذا ثبت أن القاطعين لا يتصور فيهما التعادل ولا الترجيح ، فاذا اجتمع قاطعان متعارضان ، فلا بد أن يكون أحدهما ناسخا لآخر أو مخصصا له أو مقيدا ، وهذا يجري في تعارض آيتين أو سنتين متواترتين ، أو آية وسنة ، كما يجري في اجتماع آية أو سنة متواترة مع الاجماع الذي يجب أن يكون ناسخا أو مخصصا أو مقيداً . وقد تقدم جميع ذلك لدى الكلام على النسخ والتخصيص والتقييد ، أما احتمال تعارض اجماعين فممنوع ، لما تقدم في مبحث النسخ من أن الاجماع لا يقبل النسخ .

الصورة الثانية ، أن يتعارض دليلان : قطعي وظني بأن يدل القطعي على حكم ويدل الظني على منافيه ، وذلك ممتنع قطعا لأن الظني لا يقاوم القطعي بوجه من الوجوه ، فهو في حكم العدم إزاء قيام الدليل القاطع القاضي بنقيض حكمه ، واذا انعدم التعارض بين القطعي والظني فلا يتصور التعادل ولا الترجيح بينهما لأن التعادل والترجيح فرع تحقق التعارض ، وحيث لا تعارض فلا تعادل ولا ترجيح بين قاطع وظني ، على أن القاطع مقدم على الظني بطبعه فلا يعادله حتى يطلب ترجيحه عليه والا أدى الأمر الى الشك فيما فرض أنه مقطوع به ، وذلك باطل .

الصورة الثالثة ، أن يتعارض دليلان ظنيان : نقليان أو قياسان ، وفي حكمهما تعارض القولين المنقولين عن مجتهد واحد لأن تعارضهما بالنسبة الى المقلدين كتعارض الظنيين بالنسبة الى المجتهدين ، وهذه الصورة هي التي يصح فيها التعارض ، ويجرى فيها التعادل والترجيح وقد تقدم أن التعارض بين الأدلة أن يدل كل دليل على ضد حكم الآخر ، أو نقيضه .

حكم التعادل والترجيح بين الدليلين الظنيين .

أولا ـ التعادل ، ان التعادل بين الدليلين أن يتعارضا من غير أن تكون لأحدهما مزية على الآخر ، وقد تكلم الأصوليون على حكمه باعتبار الظاهر ، وباعتبار نفس الأمر والواقع.

أما من حيث الظاهر فانه يجوز أن يتعادل الدليلان الظنيان لدى المجتهد ، بحيث يستويان في ذهنه من غير أن يترجح لديه أحدهما على الآخر ، وهذا محل اتفاق بين الاصوليين ولم يخالف فيه أحد منهم .

وأما التعادل بين الدليلين المتعارضين باعتبار نفس الأمر والواقع فقد اختلفوا في جوازه وعدم جوازه على قولين :

الأول الكرخي والامام أحمد بن حنبل ، قالا : يمتنع التعادل بين الدليلين في نفس الامر.

واحتجوا لذلك بأن التعادل يؤدي الى التعارض في كلام الشارع ، وهو محال ، وأيضا فان المجتهد اذا عمل بكل منهما لزمه الجمع بين المتناقضين ، وان لم يعمل بواحد منهما لزم العبث من نصبهما ، والعبث على الله محال ، واذا عمل بأحدهما دون الآخر لزمه التحكم ، والقول بالتشهي في الدين ، لأنه ترجيح لأحد الدليلين على الآخر بدون مرجح .

الثاني الجمهور ، قالوا : يجوز التعادل بين الدليلين المتعارضين في نفس الأمر .

واستدلوا لذلك بأنه لا مانع من أن يخبر أحد العدلين على وجود شيء ويخبر الآخر عن عدمه .

والمعتمد من هذا الخلاف هو القول الاول الذي يرى امتناع تعادل الدليلين الظنيين ف نفس الأمر ، تفاديا من وقوع التعارض في كلام الشارع .

وبناء على القول بالجواز فقد اختلف أصحابه في حكمه عند وقوعه على أقوال .

1 ـ للقاضي أبي بكر وأبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم ، قالوا : ان المجتهد له أن يتخير بينهما في العمل .

واحتجوا لذلك بأن التساوي يمنع الترجيح ، والعمل بالدليل الشرعي واجب بقدر الامكان فاذا خير بينهما فقد أعمل الدليل الشرعي في الجملة ، أما لو حكم باسقاط الدليلين المتعارضين فان ذلك يؤدى الى إلغائهما بالكلية ، وعليه فان وقع التعادل لدى المجتهد في امر يتعلق به فله أن يعمل بما شاء منهما ، وان تعلق بغيره فان كان في استفتاء خير المستفتي ، وان كان في حكم فلا يخير الخصمين بل يجب عليه أن يحكم بأحد الدليلين على التعيين لأنه انما نصب لدفع الخصومات ، فلو خير الخصمين لم تنقطع الخصومات بينهما لأن كل واحد منهما يختار ما هو اوفق لهواه .

وعلى هذا فلو حكم بأحد الدليلين لم يجز له بعد ذلك ان يحكم بالدليل الآخر، لما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لأبي بكر رضي الله عنه : لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين

2 ـ لبعض الفقهاء قالوا : يتساقط الدليلان المتعارضان ، ويرجع المجتهد الى البراءة الاصلية .

واحتجوا لذلك بأنه لو خير بينهما للزم عليه اعمال دليل الاباحة ، والفرض أنه مساو لدليل الحضر ، وذلك ترجيح بدون مرجح ، وأيضا فعند تعارضهما لا يحصل في نفس المجتهد ظن واذا فقد الظن والعلم حرمت الفتيا والحكم .

3 ـ يقول بالتفصيل ، اذ يرى أصحابه ان الدليلين الظنيين ان دلا على حكم واحد في فعلين مختلفين فذلك جائز وواقع في الشرع ، ومقتضاه التخيير بين الفعلين .

واستدلوا لذلك بالوقوع ، وهو أن من دخل الكعبة فله أن يستقبل ما شاء من جدرانها، وكذا من ملك مائتين من الابل ، له ان يخرج اربع حقاق ، او خمس بنات لبون لقوله صلى الله

عليه وسلم - في كل أربعين بنت لبون ، وفي كل خمسين حقة ، فالحكم في مائتين من الابل وهو وجوب الزكاة واحد ، واخراج أربع حقاق أو خمس بنات لبون فعلان مختلفان ، وحكمه التخيير بينهما ، فان مالك مائتين من الابل مخير في اخراج خمس بنات لبون لقوله صلى الله عليه وسلم : في كل أربعين بنت لبون ، وفي اخراج أربع حقاق ، لقوله : في كل خمسين حقة ، وليس أحدهما أولى من الآخر .

وان دلا على حكمين متنافيين ، والفعل واحد ، كوجوب الفعل الواحد واباحته فهذا غير واقع في الشرع ، لأن العمل بهما معا محال لما فيه من الجمع بين النقيضين ، والعمل بأحدهما على التعيين ترجيح بدون مرجح ، ومع عدم التعيين يؤدي الى جواز الفعل والترك لكل منهما، فتلزم الاباحة المستلزمة لاعمال المعين من الدليلين ، وهو دليل الاباحة هذا من جهة الشرع ، أما من جهة العقل فلا مانع من أن يخبر أحد المدلين عن وجود شيء ويخبر الآخر عن عدمه ، فقد اختلف الحكم واتحد الفعل ، فهذا وان جاز عقلا الا أنه ممتنع شرعا .

وبعض الأصوليين ، قالوا بالوقف عن القول بالتخيير والتساقط لتعارض أدلة المذهبين ، وبعضهم قال بالتخيير بين الدليلين المتعارضين في الواجبات كما في خصال كفارة اليمين ، والتساقط في غيرها .

هذه جملة الأقوال التي وردت في تعارض الدليلين الظنيين بناء على القول بجواز تعادلهما ، وأقربها القول بالتساقط مطلقا كما في تعارض البينتين .

حكم القولين المنقولين عن مجتهد واحد ، قد تقدم أن القولين المنقولين عن مجتهد واحد اذا كان متعارضين فهما بالنظر الى المقلدين كالدليلين الشرعيين بالنسبة الى المجتهدين، وتفصيل الكلام في القولين المنقولين عن المجتهد الواحد ، ما يأتي :

القولان المنقولان عن مجتهد واحد ، اما أن ينقلا عنه في مجلسين أو في مجلس واحد ، أو يجهل التاريخ ، فهي ثلاث أحوال :

الحالة الأولى ، أن يسمعا منه في مجلسين ، فيعتبر قوله المتقدم مرجوعا عنه ومنسوخا بالمتأخر الذي يعتبر مذهبه في المسألة ، لذا لا تجوز الفتيا بالأول ولا تقليده فيه ، حيث أنه لا يعد من الشريعة في شيء بعد أن صار كالنص المنسوخ من نصوص صاحب الشريعة ، فيحمل عام المجتهد على خاصه ، ومطلقه على مقيده ، ومنسوخه على ناسخه ، ومحتمله على صريحه ، كما يجري ذلك في نصوص صاحب الشريعة .

الحالة الثانية ، أن يسمعا منه في مجلس واحد ، كأن يقول مثلا : هذه المسألة فيها قولان ، فيمتنع أن يريد بذلك أنهما قولان له في ذلك الوقت لما فيه من الجمع بين النقيضين ، وهو محال ، الا أن يذكر عقب ذلك ما يدل على تقوية أحدهما وترجيحه على الآخر ، كأن يقول : هذا أشبه أو اولى أو يفرع عليه فيكون ذلك مذهبا له ، وان لم يذكر شيئا من ذلك فانه يدل على توقفه في المسألة لفقدان المرجح عنده ، فيكون قوله : ان فيها قولين محتملا لأن يكون أراد بذلك أن المسألة تحتمل قولين لتساوي الأدلة والقرائن لديه المحتملة للقولين على السواء ، فيكون مترددا بينهما ، وبذلك يتوجه التخيير بينهما قياسا على تعارض الامارتين او الدليلين الظنيين ، لأن نصوص المجتهد بالنسبة الى المقلد كنصوص صاحب الشرع بالنسبة الى المجتهد كما تقدم ، ومحتملا لأن يكون أراد به أن في المسألة مذهبين لمجتهدين ، وانما نص عليهما لئلا يتوهم من يريد من المجتهدين الذهاب الى أحدهما أنه خارق للاجماع.

ومثل هذا التردد وقع للامام الشافعي رضي الله عنه في ستة عشر أو سبعة عشر موضعا حسب تردد القاضي أبي حامد المروزي في ذلك . وقالوا ان تردد الشافعي في تلك المسائل دليل على علو شأنه علما ودينا .

أما علما فلأن التردد من غير ترجيح انما ينشأ عن امعان النظر وجودة القريحة وقـوة الذكاء والفطنة والغوص على المعاني الدقيقة العويصة والعميقة .

أما دينا فان دينه وتقواه يمنعانه عن الاستحياء في الرجوع الى الحـق لاخفاء ذلك على الناس لترويج غير الحق ، فلم يستنكف من الاعتراف بعدم العلم ، ولم يبال بذكره ما يتردد فيه ، وان كان مما قد يعاب في ذلك عادة بقصور النظر ، وقـد نقل الاعتراف بذلك عن عمر ، فهو الذي قال : أكل الناس اعلم منك يا عمر حتى النساء ، رضي الله عنه .

الحالة الثالثة ، أن يجهل التاريخ بأن لا يعلم المتقدم من المتأخر من القولين ، فيجب ان لا يعمل بأحدهما للجزم بأن احدهما مرجوع عنه منسوخ ، ومهما اختلط الناسخ والمنسوخ حرم العمل بهما كاختلاط المذكاة بالميتة ، وأخت الرضاع بالاجنبية ، فيحـرم حينئذ الفتيا بكل من القولين ، ما لم يتعين المتأخر منهما ، او يعلم ان كل قول محمول على حالة مباينة ومخالفة للحالة التي قيل فيها القول الآخر ، ولا يصدق حينئذ ان في المسألة قولين ، بل كل مسألة فيها قـول .

<u>الترجيح بين تردد الشافعي</u> . ذهب ابو حامد الاسفرايني الى ان ما خالف فيه الامـام الشافعي أبا حنيفة أرجح مما وافقه فيه من القولين ، لان الامام الشافعي لم يخالفه الا لدليل .

وذهب القفال الى أن ما وافق فيه الامام ابا حنيفة او مالكا ارجح ، لقوته بتعدد قائله

اما الامام ابن السبكي فقد صحح ان الترجيح انما يكون بالنظر ، فما اقتضاه النظر هـو الراجح سواء وافق ابا حنيفة او خالفه ، وان توقف النظر عن الترجيح وجب الوقف عـن الحكم برجحان واحد منهما ، وهناك من قال : يصار حينئذ الـى التخيير كالنصين الظنيين كما تقدم .

فاذا عرضت مسألة لا يعرف للمجتهد فيها قول ، ولكن عرف له قول في نظيرهـا ، فالارجح من الخلاف ان الذي خرجه الاصحاب فيها يعتبر قوله الحاقـا لها بنظيرها ، وقيـل لا يعتبر قولا له لاحتمال ان يذكر فرقا بين المسألتين ، وبناء على الاصـح فلا ينسب اليه القول الا مقيدا بكونه مخرجا حتى لا يلبس بالمنصوص الحقيقي .

فاذا نص المجتهد في مسألة على حكم ، ونص في نظيرها على حكم مخالف للاولى ، كان ينص في الخمر على التحريم، وفي النبيذ على الاباحة، فمن النصين المتخالفين فـي مسألتين متشابهتين تنشأ الطرق والاقوال، لاختـلاف الاصحاب في نقل المذهب في المسألتين .

فمنهم من يقرر كل نص في محلـه ، فيقرر الحرمة في الخمر والاباحة في النبيذ .

ومنهم من يخرج نص كل منهما في الاخرى، فيحكى في كل قولين : منصوصا ومخرجاً فيحكي في الخمر قولين، وفي النبيذ قولين كذلك. وعلى هذا فتارة يرجح في كل نصاه ويفرق بينهما طوراً فيرجح في احداهما نصها . وفي الاخرى المخرج ويذكر ما يرجحه على نصها .

<u>ثانيـا ـ الترجيح بين الدليلين الظنيين</u> ، وينحصر الكلام على الترجيح في بيان معناه ـ وحكمه والعمل بـه ـ وفي بعض أحكام كلية للترجيح ـ وفي الترجيح وأنواعه .

أولا ـ معنـاه .

وهو في اللغة التمييل والتغليب من قولهم : رجح الميزان اذا مال .

وفي الاصطلاح ، تقوية أحد الدليلين الظنيين على الآخر بوجه من الوجوه التي سياتي ذكر بعضها في طرق الترجيح ، أو هو اقتران أحد الدليلين الصالحين للدلالة على المطلوب حين تعارضهما بما يوجب العمل به واهمال الآخر، فاذا لم يكونا صالحين للدلالة، او لم يحصل بينهما تعارض أصلا أو حصل ولكن في امور عرضية مما يختص به كل دليل على الآخر، فلا مدخل لذلك في التقوية والترجيح .

ثانيا - حكمه والعمل به ، الترجيح بين الدليلين الظنيين جائز ، فالمجتهد أن ينظر في الدليلين المتعارضين بما يقتضي ترجيح احدهما على الآخر ، ثم اذا ترجح احدهما لديه بميزة اختص بها وجب العمل بالراجح .

والدليل على وجوب العمل بالراجح ما نقل وعلم من اجماع الصحابة والسلف الصالح في الوقائع المختلفة على وجوب تقديم الراجح من الظنين على المرجوح ، لقوة الظن بسبب علم الرواة وكثرتهم وعدالتهم وعلو منصبهم ، فلذلك قدموا خبر ازواجه صلى الله عليه وسلم على خبر غيرهن ، فقد قدموا خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين ، وهو قولها : اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا ، على خبر أبي هريرة في قوله : انما الماء من الماء . وما روت عائشة عن الرسول عليه الصلاة والسلام انه كان يصبح جنبا وهو صائم ، على ما رواه ابو هريرة من قوله صلى الله عليه وسلم : من اصبح جنبا فلا صوم له . وانما رجح خبر عائشة في ذلك لكونها اعرف بحال النبي ، هكذا كانوا لا يعدلون الى الآراء والأقيسة الا بعد البحث عن النصوص واليأس منها . وكانوا يوجبون العمل بالراجح القوي من الظنين دون اضعفهما .

الا ان القاضي ابا بكر الباقلاني قد قيد وجوب العمل بالراجح بما اذا كان الرجحان قطعيا اما اذا كان ظنيا فلا يعمل بواحد منهما لفقدان المرجح ، لأن الترجيح بالظن لا يعد ترجيحا عنده.

ثالثا - في الأحكام الكلية للترجيح اعتبرت هذه الأحكام كلية لأنها لا تختص بطريق دون آخر بل هي عامة لجميع أنواعها بحيث لا تختص بترجيح دليل دون آخر .

الحكم الأول ، لا ترجيح في القطعيات ، لأن الترجيح يتوقف على التعارض ، ولا يصح التعارض بين قاطعين ، ولا بين قاطع وظني كما تقدم ، لأن التعارض بين قاطعين يؤدى الى اجتماع النقيضين او ارتفاعهما وكلاهما محال ، الا اذا علم المتأخر منهما فيكون ناسخا للمتقدم سواء كانا آيتين او خبرين متواترتين او آية وخبرا ، ولأن الظني لا يقاوم القطعي ، فلا يتحقق بينهما التعارض الذي هو منشأ التعادل والرجيح .

الحكم الثاني - ان العمل بالمتعارضين ولو من وجة اولى من اعمال احدهما والغاء الآخر ، لما تقرر من انه مهما امكن الجمع بين الدليلين الا ويصار اليه ، لأن العمل بأحدهما اهدار للآخر . مثاله : حديث الترمذي وغيره ، ايما اهاب دبغ فقد طهر . مع حديث ابي داود والترمذي وغيرهما : لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب . فهذا شامل للاهاب المدبوغ وغيره ، فيحمل على غير المدبوغ جمعا بين الدليلين ، سواء كان المتعارضان آيتين او سنتين متواترتين او آية وسنة متواترة ، فلا يقدم في ذلك الكتاب على السنة ولا السنة على الكتاب لأنهما في درجة واحدة .

مثال الجمع بين الكتاب والسنة . قوله تعالى ، (قل لا أجد فيما أوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير) مع قوله صلى الله عليه وسلم في البحر : هو الطهور ماؤه الحل ميتته . رواه ابو داود وغيره . فكل من الآية

والحديث يتناول خنزير البحر الا أنه حمل في الآية على خصوص خنزير البر ، لأنه المتبادر الى الأذهان جمعا بين الدليلين .

ومن العلماء من قال : يقدم الكتاب على السنة ، وحجته في ذلك حديث معاذ بن جبل الصريح في أنه يقضي بكتاب الله أولا ، فان لم يجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورضي رسول الله بذلك واقره عليه .

ومنهم من قال : تقدم السنة المتواترة على الكتاب محتجا لذلك بقوله تعالى : (وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم) .

وانما يمكن الجمع بين الدليلين اذا كان أحدهما أعم مطلقا من الآخر أو من وجه ، أو كان أحدهما مطلقا والآخر مقيدا ، فيعمل الأعم في غير ما دل عليه الأخص ، كما يعمل المطلق في غير ما دل عليه المقيد ، فمن قال لغيره : لا تكرم أحدا ، فهذا عام ، ثم قال له : أكرم خالدا . فهذا خاص فيحمل النهي على غير ما دل عليه الخاص ، وكذا اذا قال له : أكرم رجلا، فهذا مطلق . ثم قال له : لا تكرم رجلا جاهلا ، فهذا مقيد . فيحمل المطلق على غير ما دل عليه المقيد ، وهكذا .

ومما يجري فيه الجمع بين الدليلين أن الدليل اذا تعددت الأحكام المستفادة منه من حيث الاحتمال يعمل به في بعضها ، بينما يصرف الدليل الآخر الى غير ما قصر عليه الدليل الأول ، مثلا ، قال الرسول : لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد . مع تقريره صلى الله عليه وسلم ، صلاة جار المسجد في غير المسجد ، فالدليل الأول محتمل لنفي الذات والصحة ، ولنفي الفضيلة والكمال ، والتقرير يدل على اثبات الذات والصحة ، فيحمل الأول على نفي الفضيلة والكمال ، والثاني على اثبات الذات والصحة جمعا بين الدليلين .

ومثله ، ما اذا كان كل منهما عاما مثبتا لحكم في الموارد المتعددة فيوزعان ، بأن يصرف كل منهما الى مورد خاص ، مثلا قال صلى الله عليه وسلم : الا اخبركم بخير الشهود ؟ فقيل : نعم . فقال : أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد . وقال صلى الله عليه وسلم : ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد. فالأول عام يقتضي جواز أداء الشهادة قبل الاستشهاد والثاني أيضا عام يمنع شهادة كل شاهد قبل الاستشهاد ، والجمع بينهما يصرف الأول الى حق الله تعالى ، ويصرف الثاني الى حقوق المكلفين .

الحكم الثالث ، فيما اذا لم يمكن الجمع بين الدليلين ، وذلك فيما اذا تساويا في القوة بأن يكونا ظنيين عامين أو خاصين ، من غير أن تكون لأحدهما مزية على الآخر .

والحكم في المسألة أنه لا يخلو اما ان يعلم تقدم أحدهما وتأخر الآخر ، أو يعلم تقارنهما أو يجهل الحال ، بأن لا يعلم ذا ولا ذاك .

أما اذا علم تقدم أحدهما وتأخر الآخر فالمتأخر يجب أن يكون ناسخا المتقدم ، وهذا لا جدال فيه ، ان كان المتقدم قابلا للنسخ بأن لم يكن من العقائد الدينية .

وأما اذا علم تقارنهما في الورود من الشارع فيتعين التخيير بينهما في العمل بواحد منهما ، نظرا لتساويهما من كل وجه ، الأمر الذي يتعذر معه الجمع أو الترجيح لأن من شرط النسخ التراخي بينهما ، وحيث علم تقارنهما فلا نسخ ، فيكون كل واحد منهما حجة قطعا لذا تعين التخيير بينهما .

وأما اذا جهل التاريخ بين المتعارضين بأن لم يعلم بينهما تأخر ولا تقارن فان كانا مما يقبل النسخ ، فانهما يسقطان ويرجع المجتهد الى غيرهما من الأدلة لتعذر العمل بواحد منهما ، لاحتمال ان يكون كل واحد منهما ناسخا فيكون حجة أو منسوخا فلا يكون حجة ، ومع الاحتمال لا يجوز الحكم بأحدهما دون الآخر ، فيرجع الى الأصل ، وهو عدم الحكم وبراءة الذمة ، وان كانا

مما لا يقبل النسخ فان المجتهد يتخير بينهما في العمل بواحد منهما نظرا لتعذر الجمع والترجيح ، وان كان هذا قد يؤدي الى التحكم .

رابعا - في طرق الترجيح ، قد تبين مما تقدم أن الترجيح انما يتحقق بين الدليلين الظنيين المتعارضين اذا لم يمكن الجمع بينهما ، وتعذر الاطلاع على معرفة المتقدم والمتأخر سواء كانا خبرين غير متواترين أو قياسين وذلك مهما اقترن أحد الخبرين أو القياسين بميزة تقويه وتقضي بترجيحه على مقابله .

بعض طرق الترجيح بين الخبرين . لما كانت المرجحات كثيرة لا تكاد تنحصر ، وجب الاقتصار على البعض الأهم منها ، وتقوى الخبر أو تضعيفه يرجع الى : سنده ، أو متنه ، أ ومدلوله، أو الاجماع ، أو الى أمر خارج عن هذه الأربعة .

أولا - تقوى الخبر من جهة السند ، وذلك بأمور أهمها :

1 - كثرة الرواة ، فيرجح الخبر الذي رواته أكثر على الخبر الذي رواته أقل ، لأن الأول أغلب على الظن وأبعد عن احتمال وقوع الغلط ، بخلاف الذي رواته أقل .

2 - أن يكون أحد الراويين مشهورا بالعدالة أو أشهر أو اعلم أو أضبط أو أورع وأتقى من الآخر فروايته مرجحة على رواية من دونه في تلك الصفات ، لأنها أغلب عن الظن .

3 - أن يكون أحد الراويين فقيها أو افقه او عالما بالنحو او اعلم وذا فطنة ويقضة او أكثر فطنة ويقضة ، فترجح روايته على رواية الآخر .

4 - أن يكون راوي احد الخبرين جليس المحدثين أو سالم العقل دائما أو من أكابر الصحابة فيقدم على غيره في ذلك .

5 - أن يسمعه من غير حجاب . او يكون مباشرا لما رواه كما في حديث الترمذي عن أبي رافع ، أنه صلى الله عليه وسلم ، تزوج ميمونة وبنى بها وهو حلال . قال أبو رافع : وكنت الرسول بينهما ، فترجح على رواية ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم ، تزوج ميمونة ، وهو محرم ، أو يكون صاحب القصة كما في حديث أبي داود عن ميمونة أنها قالت : تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ونحن حلالان بسرف . فتقدم على رواية ابن عباس أنه تزوجها وهو محرم، أو يكون متحملا بعد التكليف أو مشهور النسب أو ذاكرا حال روايته عن شيخه غير معتمد على نسخة سماعه أو حافظا لما رواه ، بخلاف الآخر في الجمع ، فترجح روايته على رواية غيره .

6 - أن يكون احدهما مزكى بالاختبار والمخالطة أو اكثر مزكين او زكي بصريح المقال دون الآخر ، فترجح روايته على رواية من زكي بالرواية او بالعمل بروايته او الحكم بشهادته.

7 - ان يكون احد الخبرين متواترا او مسندا او معنعنا او اعلى اسنادا ، فيقدم المتواتر على الآحاد ، والمسند على المرسل ، والمعنعن على ما طريقته الشهرة ، والأعلى اسنادا لقلة الوسائط بينه وبين الرسول ، على الذي تكثر فيه الوسائط ، الى غير ذلك من أوجه الترجيح

ثانيا - تقوى الخبر من حيث المتن ، وذلك بأمور اهمها :

1 - سلامة متن احد الخبرين من الاختلاف والاضطراب دون الآخر ، والاضطراب ان تختلف ألفاظ رواة الحديث ، فالسالم من الاضطراب مرجح على مخالفه المضطرب .

2 - ان يكون احد الخبرين نصا في معناه لا يحتمل المجاز . او متحد المدلول والآخر مشتركا او احدهما حقيقة والآخر مجازا ، او مستقلا بالدلالة لا يحتاج الى اضمار وتقدير ،

بخلاف الآخر في الجميع ، فيرجح النص على غيره ، والمتحد المدلول على متعدده ، والحقيقة على المجاز ، والمستقل الدلالة على المحتاج في الجميع .

3 ـ أن يكون أحد الخبرين دالا بالوضع اللغوي والآخر بالوضع الشرعي ، أو دالا على تهديد أو تأكيد ، فالتهديد كما في حديث البخاري عن عمار : من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم ، فهو مقدم على أحاديث الترغيب في صوم النفل ، والتأكيد كما روى أنه صلى الله عليه وسلم ، قال أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل . فيقدم على حديث : الأيم أحق بنفسها من وليها ، أو يكون دالا بطريق المطابقة والآخر بطريق التضمن والالتزام ، أو بطريق المنطوق والآخر بطريق المفهوم ، أو بطريق الاقتضاء والآخر بطريق الاشارة والايماء . فالدال بالوضع اللغوي أو على التهديد أو بالمطابقة أو بالمنطوق أو بالاقتضاء ، يقدم على مقابله في الجميع .

4) أن يكون أحدهما خاصا والآخر عاما او عاما لم يدخله التخصيص بخلاف الآخر ، أو يكون عموم أحدهما بالجمع المعرف باللام أو الاضافة والآخر من قبيل ، ما ـ ومن ـ غير الشرطيتين فالخاص والعام الذي لم يدخله التخصيص والذي عمومه بالجمع المعرف، يقدم على مقابله في الجميع.

5 ـ أن يذكر في أحد الخبرين الحكم وعلته دون الآخر ، أو يشتمل احدهما على زيادة لم يذكرها الآخر ، فالخبر الذي ذكر فيه الحكم مع علته او اشتمل على زيادة لم توجد في الآخر ، يقدم على مقابله ، .

ثالثا ـ تقوى الخبر من حيث مدلوله ، وذلك بأمور ، أهمها :

1 ـ أن يكون أحد الخبرين ناقلا عن البراءة الأصلية ، والآخر مقررا لها كخبر : من مس ذكره فليتوضأ . مع خبر : ما هو الا بضعة منك ، فالأول مرجح على الثاني ، لأن الاول فيه زيادة علم ويفيد تأسيسا ، بخلاف المقرر للأصل فلا يفيد الا التأكيد .

2 ـ أن يكون أحد الخبرين اثباتا والآخر نفيا ، أو نهيا والآخر أمرا ، أو أمرا والآخر اباحة فالاثبات مرجح على النفي ، والنهي مرجح على الأمر ، والأمر مرجح على الاباحة .

3 ـ ان يكون احدهما خبرا متضمنا للتكليف والآخر امرا او نهيا ، فالخبر مرجح عليهما في ذلك ، لأن الخبر اقوي دلالة على الطلب من الامر والنهي ، لأن عدم العمل بالخبر يلزمه محذور الكذب في كلام الشارع ، وذلك فوق المحذور اللازم من فوات مقصود الأمر والنهي .

4 ـ ان يكون احد الخبرين نافيا للحد ، والآخر موجبا له ، فالنافي مرجح على مقابله لقوله صلى الله عليه وسلم : ادرؤوا الحدود بالشبهات .

5 ـ ان يكون احد الخبرين معقولا دون الآخر ، فمعقول المعنى لكونه ادعى الى الامتثال مرجح على غيره ، وكذا اذا كان احدهما وضعيا والآخر تكليفيا ، فيقدم الوضعي على التكليفي لأن الوضعي ، لا يتوقف على اي شرط من شروط التكليف .

6 ـ ان يكون احدهما اخف من الآخر ، فالأخف مرجح على الأثقل ، لقوله تعالى : (يريد الله بكم اليسر ، ولا يريد بكم العسر) وقد رجح بعض الأصوليين الأثقل ، لكونه اكثر ثوابا.

رابعا ـ تقوى احد الخبرين بالاجماع ، وذلك من وجوه اهمها :

1 ـ ان يكون احد الخبرين عن اجماع والآخر عن النص ، كتابا او سنة ، فخبر الاجماع مرجح على النص .

2 - ان يرد خبر عن اجماع الصحابة والآخر عن اجماع التابعين ، فالأول مرجح على الثاني ، وكذا اجماع التابعين على اجماع من بعدهم . لقوله صلى الله عليه وسلم : خير القرون القرن الذي أنا فيه ثم الذي يليه .

3 - ان ينقل اجماعان بخبري آحاد ، احدهما اجماع الكل ، والآخر اجماع أهل الحل والعقد مع مخالفة العوام ، فاجماع الكل مرجح على الآخر .

4 - ان ينقل احد الخبرين اجماعا انقرض عصره او لم يسبق بخلاف ، بينما الآخر ينقل اجماعا لم ينقرض عصره او سبق بخلاف ، فالأول مرجح على الثاني فيهما .

5 - ان يكون احد الاجماعين لم يرجع فيه بعض المجتهدين بخلاف الآخر ، فيرجح الأول لبعده عن المناقضة على الثاني لقربه من المناقضة مع وقوع الخلاف فيه .

خامسا - تقوى احد الخبرين بأمور خارجية ، أهمها :

1 - ان يكون احد الخبرين موافقا في الحكم لدليل آخر من كتاب او سنة متواترة او اجماع او قياس او عقل او قول صحابي ، بينما الآخر على خلافه في الجميع ، فما كان على وفق بعض هذه الأدلة مرجح على مقابله لأن الظن في الموافق بالقصد الى مدلوله أقوى من المخالف.

2 - ان يكون احدهما قد عمل بمقتضاه علماء المدينة او الخلفاء الأربعة او بعض الأمة بخلاف الآخر ، فالمعمول به مرجح على غيره ، أما ما عمل به اهل المدينة فلانهم اعرف بالتنزيل واعلم بمواقع الوحي والتأويل ، ولأن المدينة دار الهجرة ومهبط الوحي ، فيكون عمل اهلها ناسخا لما خالفه ، وكذا الخلفاء الراشدون ، لحث الرسول على الاقتداء بهم ، وكذا ما جرى عليه عمل الأكثر من العلماء او ما عمل بمقتضاه بعض الأمة ، فانه يكون اقوى في النفس واغلب على الظن

3 - ان يوافق احدهما مرسل غيره دون الآخر ، وانما رجح الموافق على المخالف لغلبة الظن وقوته في النفس في الأول دون الثاني .

4 - ان يكون احدهما اقرب الى الاحتياط وبراءة الذمة بخلاف الآخر ، فالأقرب الى الاحتياط مرجح على الآخر ، لكون الأول اقرب الى تحصيل المصلحة ودفع المضرة بخلاف الثاني

5 - ان يكون احدهما لا يستلزم الغض والنقص من منصب الصحابي بينما الآخر يستلزم ذلك ، فالذي لا يقتضي النقص مرجح على خلافه ، كما روى أنه صلى الله عليه وسلم أمر باعادة الوضوء عند القهقهة ، مع خبر أنه عليه الصلاة والسلام امر ان لا تنزع الخفاف الا من جنابة لا من بول او غائط او نوم ، وليس فيه القهقهة ، فالحديث الثاني لخلوه من القهقهة ليس فيه غض من مقام الصحابي ، فهو مرجح على الأول لاشتماله على القهقهة المستلزمة للنقص من مقام الصحابة ، لأن القهقهة لا تناسب حال الصحابي .

6 - ان يقترن بأحد الخبرين تفسير الراوي بقوله او فعله دون الآخر ، فالمقترن بالتفسير مرجح على خلافه لأن الراوي المخبر الأول يكون اعرف واعلم بما رواه دون الثاني .

7 - ان يذكر احد الراويين سبب ورود الخبر دون الآخر ، فالخبر المقترن بذكر سببه مرجح على ما لم يقترن بشيء من ذلك . وانما رجح الأول على الثاني لزيادة اهتمام الراوي به

8 - ان يقترن احد الخبرين بما يدل على تأخره على الآخر ، فالمقترن بما دل على تأخره مرجح على ما لم يقترن بشيء من ذلك لأنه لتأخره يجب ان يكون ناسخا للمتقدم ، وهذا يتحقق في عدة صور ، منها :

أ - ان يكون احد الخبرين مشعرا بعلو شأن الرسول عليه الصلاة والسلام وقوة شوكته بخلاف ما لم يدل على ذلك ، فالمشعر بعلو شأنه وقوة شوكته مرجح على الخبر الذي ليس كذلك اذ الظاهر الأغلب تأخر الاول عن الثاني ، فيكون ناسخا له ، لأن علو شأنه وقوة

شوكته واظهار دينه على الأديان كلها انما كان في آخر أمره ، لأن شأنه لم يزل في ازدياد وتجدد على الدوام ، فما أشعر بعلو شأنه هو المتأخر .

ب ـ أن يكون أحد الخبرين بعد الهجرة والآخر قبلها ، فما كان بعد الهجرة مرجح على الآخر لظهور تأخره عليه فيكون ناسخاً له ، وما كان بعد الهجرة يعبرون عنه بالمدني سواء سمع منه في المدينة أو غيرها ، وما كان قبل الهجرة يعبرون عنه بالمكي سواء ورد في مكة أو في غيرها .

ج ـ أن يكون راوي أحد الخبرين متأخر الاسلام عن الآخر ، فالذي رواه متأخر الاسلام مرجح على الذي رواه متقدم الاسلام ، لأن الغالب فيما رواه متأخر الاسلام ، أن يكون بعد اسلامه ، بخلاف ما رواه متقدم الاسلام فهو محتمل لأن يكون قبل اسلام الراوي المتأخر ، او بعد اسلامه في آخر زمانه صلى الله عليه وسلم ، فرجح الاول المظن الغالب على الثاني لقوة احتماله .

د ـ أن يكون أحد الخبرين مؤرخاً بتاريخ مضيق ، بنما الآخر يكون خالياً من التاريخ المؤرخ مرجح على الخالي من التاريخ لان الظاهر في الاول أنه متأخر ، بخلاف الثاني فانه يحتمل أن يكون متأخراً كما يحتمل أن يكون متقدماً ، والاقل احتمالا مقدم على المحتمل ، مثاله ما روي أنه صلى الله عليه وسلم خرج في مرضه الذي توفي فيه وصلى بالناس قاعداً وهم قيام ، فانه مرجح على ما روى أنه قال : اذا صلى الامام قاعداً نصلوا قعوداً أجمعين ، وظاهر أن الحديث الاول مقيد بتاريخ محدود ، وهو زمان مرض موته صلى الله عليه وسلم . أما الحديث الثاني فهو مطلق عن التاريخ .

هـ ـ أن يعلم أن غالب روايات أحد الراويين بعد روايات الآخر ، فالخبر الذي رواه من غلب تأخر روايته مرجح على خبر من غلب تقدم روايته بناء على الغالب في كل ، فمهما ورد خبران متعارضان من هذين الراويين من غير أن يعلم المتأخر والمتقدم منهما فيرجح أحدهما على الآخر باعتبار ما اشتهر به راويه ، الحاقاً للنادر بالغالب في كل .

<u>الترجيح بين القياسين</u> . اذا تعارض قياسان يصار الى الترجيح بينهما ، اما باعتبار حكم أصل القياس ، واما باعتبار علته ، فهو على نوعين :

أولا ـ الترجيح باعتبار حكم الاصل ، وذلك من وجوه ، أهمها :

1 ـ أن يكون حكم الاصل في أحد القياسين قطعياً بينما يكون في الآخر ظنياً ، فالمقطوع به مرجح على المظنون ، كأن يدل الدليل في أحد الاصلين على الحكم بالمنطوق ، وفي الآخر بالمفهوم ، ومعلوم أن المنطوق أقوى دلالة من المفهوم ، لان الاول لا يتطرق اليه من الخلل ما قد يتطرق الى الثاني ؛ لذا كان المنطوق أغلب على الظن لقوة دليله .

2 ـ أن يكون حكم الاصل فيهما ظنياً الا أن الدليل المثبت لاحدهما أرجح من الآخر ، فالارجح مقدم على المرجوح قطعاً ، لغلبة الظن في الاول دون الثاني .

3 ـ أن يكون حكم الاصل في أحدهما غير محتمل النسخ ولا اختلف في نسخه ، بخلاف الآخر فالسالم من الاحتمال والاختلاف مرجح على الآخر ، لبعد الاول عن الخلل بخلاف الثاني .

4 ـ أن يكون حكم الاصل في أحدهما قد قام دليل خاص على وجوب تعليله وجواز القياس عليه بخلاف الآخر ، فالذي قام الدليل على وجوب تعليله وجواز القياس عليه مرجح على مقابله لما في الاول من البعد عن التعبد وعن الخلاف ، بخلاف الثاني .

5 ـ أن يكون الحكم في أحد القياسين قد وقع الاتفاق على تعليله بينما الآخر يكون مختلفاً فيه ، فالمتفق عليه مرجح على المختلف فيه ، لأن الاول أبعد عن الالتباس وأغلب على الظن .

6 ـ أن يكون أحد الأصلين ثابتاً بروايات كثيرة والآخر برواية واحدة ، فيرجح الاول على الثاني لبعده عن الخلل والخلاف ، بينما الذي رواه واحد يكون أقرب الى الخلل والخلاف .

7 ـ أن يكون الحكم في أحد الأصلين ثابتاً بعموم لم يدخله تخصيص بخلاف الآخر ، فيرجح الاول لقوته على الثاني لضعفه بالتخصيص .

8 ـ أن يكون أحدهما ثابتاً بتصريح النص بينما الآخر انما يثبت بتقدير اضمار أو حذف ، فالنص مرجح لقوته وبعده عن الخلل على المقدر ، لضعفه وقربه الى الخلل .

9 ـ أن يدل الحكم في أحد القياسين على النقل عن البراءة الأصلية ، أو على التحريم ، أو على اثبات الطلاق أو العتاق ، أو على نفي الحد ، بينما الآخر يدل على تقرير البراءة الأصلية ، أو على الاباحة أو على نفي الطلاق أو العتاق ، أو على إثبات الحد ، فالاول مرجح على الثاني في جميع ذلك لما تقدم شرحه في تعارض الاخبار .

ثانيا ـ الترجيح باعتبار العلة ويأتي على نوعين : من حيث وجودها وصفتها ، ومن حيث طرق اثباتها .

أولا ـ من حيث وجودها وصفتها ، وذلك من وجوه ، أهمها :

1 ـ أن تكون العلة في أحد القياسين المتعارضين مقطوعاً بوجودها بأن تكون منصوصة وفي الآخر مظنونة الوجود بأن تكون مستنبطة ، فما قطع فيه بوجود العلة ، مرجح على ما كانت فيه العلة مظنونة ، لان المستنبطة تحتمل الخطأ بخلاف المنصوصة .

ويجري هذا أيضاً فيما اذا كانت العلة في كل من القياسين مظنونة الا أن ظن وجودها في أحدهما أقوى وأغلب على الظن من الآخر .

2 ـ أن تكون العلة في احد القياسين وصفاً ذاتياً ، وفي الآخر وصفاً حكمياً مقدراً فالقياس الذي علته وصف ذاتي مرجح على الآخر ، لان الوصف الذاتي الزم لمحله من غير الذاتي والوصف الذاتي كالاسكار للخمر ، والحكمي المقدر تعلقه بالمحل كالنجاسة والحرمة فيقاس النبيذ على الخمر بجامع الاسكار في كل ، ويقاس عليه بجامع النجاسة او الحرمة ، فيقدم الاول الاول على الثاني لان الوصف الذاتي الزم للمحل وأقوى من غيره .

ومن الاصوليين من عكس ، وقال : الوصف الحكمي مرجح على الذاتي ، اعتباراً لان الحكم اشبه بالحكم وانسب له ، وهو ضعيف .

3 ـ ان تكون العلة في احد القياسين اقل اوصافاً وتركيباً ، بينما تكون في الآخر اكثر اوصافاً وتركيباً فالقياس الذي تكون علته بسيطة او اقل اوصافاً ، مرجح على غيره لانه اسلم من الاعتراض وابعد من الخلل بخلاف الثاني ، مثاله تعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان فقط . مع تعليله بالقتل العمد العدوان لمكافىء غير ولد ، فيرجح الاول على الثاني لقلة اوصافه وبعده عن الاعتراض والخلل .

4 ـ ان تكون العلة في احد القياسين عامة ، بأن توجد في جميع جزئياتها وافرادها بينما تكون العلة في القياس الآخر لا توجد الا في بعض جزئياتها ، كان عاما ارجح من

مقابله ، لان الاول لعمومه أكثر فائدة من الثاني لقصوره ، مثاله تعليل حرمة الربا في البر بالطعم وتعليله بالكيل ، فالاول يعم جميع جزئيات البر ، قليله وكثيره على السواء ، لان الطعم موجود فيها بينما الكيل لا يوجد الا في الجزئيات الكبيرة ، أما الجزئيات الصغيرة كالحفنة والحفنتين وما دونهما ، فلا يوجد فيها الكيل ، لذا كان التعليل بالكيل غير عام ولا شامل لجميع الجزئيات ، فهو أقل فائدة من العام ، وبناء على تعليل الحنفية الربا في البر بالكيل فانهم أجازوه في المقدار القليل كالحفنة والحفنتين .

5 ـ أن تكون العلة في أحد القياسين قد وقع الاتفاق على تعليل حكم أصلها الذي أخذت منه ، بينما الآخر قد اختلف في تعليله ، فالقياس الاول مرجح على الثاني لخلوه من الخلاف وبعده عن الخلل .

6 ـ أن تكون العلة في أحد القياسين موافقة لاصول وقواعد متعددة ، بينما العلة في القياس الآخر لم توافق الا أصلا واحداً ، فالموافق للاصول المتعددة مرجح على غيره ، مثاله : مسح الرأس في الوضوء ، فان افراده بطريق القياس يشهد له أصلان ، هما التيمم ومسح الخف ، اذ كلاهما يفرد أما تثليثه فلا يشهد له الا اصل واحد ، وهو تثليث غسل بقية أعضاء الوضوء بالقياس عليها ، فيقدم الاول لقوته بكثرة شهادة الاصول على الثاني لضعفه بقلة ما يشهد له من الاصول .

7 ـ أن تكون العلة في أحد القياسين وصفاً وجودياً ، وفي الآخر وصفاً عدمياً ، فالقياس الذي تكون علته وجودية مرجح على القياس الذي تكون علته عدمية ، لأن الحكم وجودي ، وتعليله بوصف وجودي انسب من تعليله بالعدم ، فالاسكار وصف وجودي ، وهو علة المحرمة ، وعدم الاسكار وصف عدمي ، فلا يناسب الحكم الوجودي الذي هو الاباحة ، اذ لا ارتباط بين الوجود والعدم ، فلا مناسبة بينهما ، ولضعف الوصف العدمي قد اختلف في اعتباره ، بخلاف الوصف الوجودي حقيقيا كان او عرفيا أو شرعيا ، فقد وقع الاتفاق على تعليل الحكم به .

8 ـ ان تكون العلة في أحدهما بمعنى الباعث ، وفي الآخر بمعنى الأمارة ، فما كانت علته باعثة مرجح على ما تكون علته أمارة ، للاتفاق على الأول دون الثاني .

9 ـ ان تكون العلة في أحدهما وصفا ظاهرا منضبطا ، وفي الآخر وصفا خفيا او غير منضبط ، فما علته وصف ظاهر منضبط مرجح على غيره ، لأن الأول أغلب على الظن ، لبعده عن الخلاف بخلاف الثاني .

10 ـ ان تكون العلة في احد القياسين مطردة منعكسة دون مقابله ، فما علته مطردة منعكسة مرجح على غير المطرد أو غير المنعكس ، لأن الأول اغلب عن الظن وابعد عن الخلاف، وكذا ترجح المطردة فقط على المنعكسة فقط ، لأن الاولى وجودية ، والثانية عدمية والوجود أقوى واظهر من العدم ، وهما وان كانا ضعيفين الا ان الضعف بعدم الانعكاس اقل من الضعف بعدم الاطراد ، فالضعف في المنعكسة الغير المطردة اقوى واشد منه في المطردة الغير المنعكسة .

11 ـ أن تكون علة احدهما غير متأخرة عن الحكم بخلاف الآخر ، فما علته غير متأخرة مرجح على مقابله ، لبعد الأول عن الخلاف دون الثاني .

12 ـ أن تكون العلة في احد القياسين مناسبة ، وعلة الآخر شبهية ، فما علته مناسبة مرجح على الذي تكون علته شبهية ، لقوة غلبة الظن في الاول وبعده عن الخلاف دون الثاني .

13 ـ أن يكون المقصود من احدى العلتين من المقاصد الضرورية ؛ والمقصود من العلة في القياس الآخر من المقاصد الغير الضرورية، فما هو من المقاصد الضرورية مرجح على غيره لزيادة مصلحة الاول وغلبة الظن به بخلاف مقابله لذا شرع في الاول أبلغ العقوبات بخلاف الثاني .

14 ـ ان يكون المقصود من العلة في احد القياسين من الحاجيات الزائدة، ومقصود العلة في القياس الآخر من باب التحسينات والتزيينات ، فما هو من الحاجيات مرجح على ما هو من التزيينات ، اعتبارا للحاجة في الاول دون الثاني .

15 ـ ان يكون مقصود احدى العلتين من مكملات المصالح الضرورية ، ومقصود الاخرى من اصول الحاجيات الزائدة ، فما هو من مكملات الضرورية مرجح على مقابله ، لان الاول أعطى له حكم اصله فشرع له من الزجر ما شرع في اصله ، فشرب قليل الخمر يجب فيه من الحد ما يجب في شرب كثيره .

16 ـ ان يكون مقصود احدى العلتين حفظ اصل الدين . ومقصود الاخرى ما سواه من المقاصد الضرورية ، فما المقصود منه حفظ الدين مرجح على ما سواه من حفظ النفس والعقل والمال وغيرها . لان ثمرة الاول نيل السعادة الابدية ، اما الثاني فانما المقصود منه تحقيق الاول ، لذا قال تعالى : (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) .

17 ـ ان تكون العلة في احد القياسين ملائمة ، بينما تكون في الآخر غريبة ، فما علته ملائمة مرجح على ما علته غريبة ، لان الاول أبعد عن الخلاف واغلب على الظن .

18 ـ ان تكون العلة في احد القياسين متضمنة لمقصود يعم جميع المكلفين ، دون الاخرى حيث يرجع المقصود منها الى بعضهم دون بعض ، فما كان المقصود منه عاماً مرجح على المتضمن للخصوص لعموم الفائدة في الاول ، وقصورها في الثاني .

ثانياً ـ من حيث طرق اثباتها ، وذلك من وجوه ، اهمها :

1 ـ ان تكون العلة في احد القياسين ثابتة بالاجماع بينما تكون في الآخر ثابتة بالنص فالقياس الذي ثبتت علته بالاجماع مرجح على مقابله ، لان الاجماع اقوى من النص ، بدليل انه لا يعتريه النسخ بخلاف النص فانه يقبل النسخ .

ومن الاصوليين من عكس حيث قال : النص القطعي مرجح على الاجماع لان النص اصل للاجماع في الجملة بدليل ان حجية الاجماع انما ثبتت بالنص ، فيكون النص ارجح وأقوى على الاجماع ، لان الاول اصل والثاني فرع ، والفرع لا يقوى قوة الاصل والتحقيق كما تقدم ان الاجماع أقوى من النص .

2 ـ أن تثبت العلة في أحد القياسين بالنص القطعي ، وفي الآخر بالنص الظني ، وظاهر أن الاول يقدم على الثاني ، لان الظني لا يقاوم قوة القطعي ، فيكون مرجوحا .

وكذا اذا ثبتت العلة في كلا القياسين المتعارضين بدليل ظني ، إلا أن دليل العلة في أحدهما أقوى من الآخر ، فيرجح الاقوى لانه اغلب على الظن .

3 ـ أن تثبت العلة في أحد القياسين بالايماء وفي الآخر بالسبر والتقسيم ، فالذي ثبتت علته بالايماء . مرجح على ما كان بالسبر والتقسيم ، لان الايماء مأخوذ من كلام الشارع ، فيكون أقوى وأرجح على السبر الذي هو من عمل المجتهد .

4 ـ أن تثبت العلة في أحدهما بالسبر والتقسيم وفي الآخر بالمناسبة ، فما طريق اثبات العلة فيه السبر والتقسيم مرجح على ما طريقه المناسبة ، لان السبر يجرى فيه الحكم بابطال ما لا يصلح للعلية من الاوصاف ، بخلاف المناسبة فلا يتعرض فيه للابطال .

5 ـ أن تكون العلة في أحدهما المناسبة وفي الآخر الشبه ، فما طريقه المناسبة مرجح على ما طريقه الشبه ، لان المناسبة أقوى دلالة على العلية من الشبة من حيث ان المصلحة في الاول أجلى وأظهر من الثاني .

٦ ـ أن تكون العلة في أحدهما الشبه وفي الآخر الدوران ، فالذي طريقه الشبه مرجح على ما طريقه الدوران ، لان الشبه قريب من المناسب لكونه يتضمنه ، أما الدوران فليس فيه مناسبة ، وانما هو مجرد ارتباط في الوجود والعدم ، كما في الرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة الدائرة مع تحريم الخمر وجوداً وعدماً ، مع أنها ليست علة للتحريم ، لان العلة يجب أن تكون بمعنى الباعث لا بمعنى الامارة ، والرائحة الفائحة ليست باعثة اذ لا مناسبة فيها بتاتاً ، على ان المصلحة بادية في الشبه دون الدوران ، والشرائع مبنية على المصالح .

ومن الأصوليين من رجح على الدوران المناسبة والشبه ، محتجاً بأن الدوران يفيد اطراد العلة وانعكاسها ، فهو اشبه بالعلل العقلية ، وبذلك يكون ارجح .

ورد بأن المناسب المطرد المنعكس ارجح من المناسب فقط ، اما مجرد الطرد والعكس فلا دلالة فيه على العلية ، وبذلك يكون اضعف من المناسب ، ومن الشبه .

٧ ـ ان يكون احد القياسين قياس معنى ، والآخر قياس دلالة ، فقياس المعنى مرجح على قياس الدلالة ، لاشتمال الاول على المعنى المناسب ، والثاني على لازمه ، والمناسب اقوى دلالة على المصلحة من اللازم .

المنبع الرابع من منابع علم « أصول الفقـه »

المجتهد المستفيد للأحكام من الأدلة

ونظراً الى ان المجتهد هو الذي قام به وصف الاجتهاد ، فيجب النظر في الاجتهاد وما يتعلق به من الأحكام ، وفي المجتهد وطبقاته وشرائطه الى غير ذلك مما يأتي :

مقـدمـة

مبحث الاجتهاد من اهم مباحث اصول الفقه وأسماها ، لأن الاجتهاد هو المقصود الاساسي والغاية القصوى من مباحث اصول الفقه وقواعده ، فهو نتيجتها وثمرتها ، ولئن كان الاجتهاد يتوقف على غير الأصول من علوم ومدارك الا ان علم الأصول هو الأساس المباشر للاجتهاد وعليه مداره ، لذا قال الفخر الرازي : ان اهم العلوم للمجتهد علم اصول الفقه ، اما غيره من العلوم والمدارك فان الاجتهاد وان كان متوقفاً عليها الا ان علم الأصول يتضمنها ويقتضيها لأنها عمدته ، وعليها مبني قواعده واركانه بل هي منبعه ، ومنها استمداده .

فالاجتهاد كما هو متوقف على علم الأصول مباشرة ، كذلك متوقف على غيره من العلوم والمدارك بواسطة علم الأصول ، فيتوقف الاجتهاد على اتقان علم اصول الفقه ، وعلى العقيدة الاسلامية التي هي اساس التشريع من الايمان بالله تعالى وبصفاته السنية ، وبرسله وكل ما اخبروا به عن الله تعالى ، وعلى معرفة مدارك التشريع من كتاب وسنة واجماع وقياس وغيرها ، وعلى معرفة علوم اللغة العربية من نحو وصرف وبلاغة وغيرها ، لأن هذه العلوم بها تعرف الأحكام الشرعية وتستخرج من مداركها .

وعليه ؛ فالجهل بعلم أصول الفقه او القصور فيه ، وكذا الجهل بالعقيدة الاسلامية الصحيحة او انكارها ، والجهل بمدارك التشريع من كتاب وسنة واجماع وقياس واستدلال ، وكذا الجهل بالعلوم العربية ، كل ذلك يعتبر حائلا دون الدخول الى مضمار الاجتهاد أو الخوض في مباحثه ، اذ ذاك مدعاة الى الزيغ والضلال والانحراف عن الجادة ، والحكم بغير ما انزل الله.

والاجتهاد كما يجري فيما لم يرد في حكمه نص من كتاب وسنة ولا اجماع ، كذلك يجري فيما كان ظني الثبوت من السنة ، أو ظني الدلالة من الكتاب والسنة ، ففي ظني الثبوت يقع الاجتهاد في سند الخبر ورجاله ومدى قوته ، وفي ظني الدلالة يقع الاجتهاد في تفسيره وتأويله ، وفي خصوصه او عمومه واطلاقه او تقييده ، وفي بيانه او اجماله ، وفي أحكامه أو نسخه ، الى غير ذلك مما هو مجال للاجتهاد كتعارض النصين ، وبهذا يتضح الى الاجتهاد ليس خاصا بالقياس حيث يلجأ اليه فيما لم يرد فيه حكمه نص من كتاب ولا سنة ولا انعقد عليه اجماع، بل يتعداه الى غيره مما هو مجال الرأي والاجتهاد .

وبعد هذه المقدمة فان الكلام على الاجتهاد ينحصر في العناصر الآتية : تعريف الاجتهاد- المجتهد وطبقات المجتهدين - المجتهد المطلق وشروطه - تجزئة الاجتهاد - مجتهد المذهب . مجتهد الفتيا - المجتهد فيه - اجتهاد الرسول - خطأ اجتهاد الرسول - الاجتهاد في عصر الرسول - الخلاف في وقوعه في عصر الرسول - حكم الاجتهاد والتكليف به بعد عصر الرسول - مسائل تتعلق بالاجتهاد ، المسألة الاولى في استمرار الاجتهاد أو انقطاعه - المسألة الثانية في الاصابة أو التخطئة ، والاثابة أو التأثيم - المسألة الثالثة في نقض الحكم في المسائل الاجتهادية .

تعريف الاجتهاد

أما في الوضع اللغوي فهو عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال لحصول على أي غرض كان مما يقتضي الوصول اليه بذل الجهد والمعاناة ، لذا لا يستعمل الا فيما فيه كلفة ومشقة ، فيقال اجتهد فلان في حمل حجر الرحى ، ولا يقال اجتهد في حمل خردلة أو نواة .

وأما في اصطلاح الأصوليين فقد عرفوه بعدة تعاريف انتقد غالبها ولا داعي الى استعراضها ، وأحسن ما قيل من التعاريف في الاجتهاد قول ابن السبكي : الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم ، فالاجتهاد في الاصطلاح بذل غاية الوسع من طرف الفقيه في استنباط الأحكام الشرعية العملية الغير القطعية المتعلقة بأفعال المكلفين من أدلتها التفصيلية .

فبذل دون الوسع والطاقة لا يعتبر اجتهادا ، وبذل الوسع من الفقيه في غير الأحكام الشرعية كاللغة والنحو والعروض والبلاغة أو في الأحكام القطعية لا يعتبر شيء من ذلك اجتهاداً في اصطلاح الأصوليين .

فتلخص من هذا أن الحكم المحصل عليه بالاجتهاد هو الحكم الشرعي المتعلق بأفعال المكلفين مما من شأنه ان يكون ظنيا .

المجتهد وطبقات المجتهدين . المجتهد كل من اتصف بصفات الاجتهاد من استفراغ الوسع والطاقة في استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية لأفعال المكلفين .

والمجتهدون على ثلاث طبقات : مجتهد مطلق ، مجتهد المذهب ، مجتهد الفتيا .

الطبقة الاولى المجتهد المطلق . ويشترط فيه شروط.

1 ـ أن يكون بالغاً عاقلا ، لأن غير البالغ لم يكمل عقله حتى يعتبر قوله ، وغير العاقل لا تمييز له فلا يصح الاعتماد على نظره ، لأنه لا قصد له .

2 ـ أن يكون قوي الادراك شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام ، لأن ضعيف الادراك وقاصر الفهم ، لا يتأتى منه النظر ولا يتمكن من الاستنباط المقصود بالاجتهاد .

3 ـ أن يكون عالماً بضروريات الدين صحيح الايمان جازماً بوجود الله تعالى واتصافه بجميع صفات الكمال من القدم والبقاء والوحدانية والقدرة والارادة والعلم والحياة وغيرها ، وأن يكون مصدقاً بالرسول وبكل ما جاء به من الشرع المنقول وبما ظهر على يده من المعجزات والآيات الباهرات ، ولو لم يكن عارفاً بدقائق علم الكلام ولا بالدلائل المفصلة كما هي عادة الفحول من أهل علم الكلام ، بل يكفيه أن يكون عالماً بأدلة هذه الامور اجمالا ، وانما اعتبر الايمان بجميع ذلك شرطاً في صحة الاجتهاد لأن المجتهد انما يبحث في استنباط الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال المكلفين ، وهذا يقتضي منه أن يكون عالماً بالحاكم وبصفاته ، وبمن هو الوسيلة في تبليغ أحكامه الى المكلفين حتى يكون على يقين بمن صدر منه التكليف ويجزم بما سمعه من أقواله ويدركه من أحكامه .

4 ـ أن يكون عارفاً بالدليل العقلي وهو البراءة الأصلية وعالماً بالتمسك به ، لما تقدم من أن استصحاب العدم الأصلي حجة ، فيتمسك به الى أن يرد صارف من الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس أو الاستدلال .

5 ـ أن يكون عالماً بالادلة وأقسامها وشرائطها ، فيعلم أن الأدلة ثلاثة : عقلية تدل لذاتها ، وشرعية تدل بوضع الشرع ، ووضعية وهي العبارات اللغوية تدل بوضع اللغة ، فان من لم يعرف الأدلة وأقسامها وشرائطها لا يمكن له أن يعرف حقيقة الحكم ولا حقيقة الشرع ولا الشارع ولا من أرسله بشرعه ، لأن ذلك يتوقف على معرفة حدوث العالم وافتقاره الى محدث وموجد يجب اتصافه بجميع صفات الكمال ومنزه عن كل نقص ، مع العلم بأنه أرسل الى خلقه رسلا أيدهم بالمعجزات الدالة على صدقهم فيما أخبروا به ، وبمعرفة تلك الأدلة وشرائطها يأمن من الخطأ في اجتهاده للوصول الى المطلوب لدى استنباط الأحكام .

6 ـ أن يكون عارفاً بالعلوم العربية لغة ونحواً وصرفاً وبلاغة وغيرها ، لأن أدلة التشريع هي الكتاب والسنة والاجماع ، وهي عربية الوضع والدلالة فلا يمكن استنباط الأحكام منها الا لمن كان عربيا عارفاً بالعلوم العربية ، ليتأتى له لدى استنباط الأحكام من أدلة التشريع بواسطة فهمه لخطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال أن يميز بين دلالات الألفاظ ليعرف ما كان منها صريحاً أو ظاهراً مبيناً أو مجملا ، وما كان منها حقيقة أو مجازاً عاماً أو خاصاً مطلقاً أو مقيداً محكماً أو متشابهاً ، وما كان منها منطوقاً أو مفهوماً مترادفاً أو متبايناً ، ونحو ذلك .

غير أنه لا يشترط فيه أن يكون في هذه العلوم كالأصمعي في اللغة ، والخليل وسيبويه في النحو بل القدر الذي يمكن له به ان يفهم الأحكام من الأدلة ، وان يدرك حقائق المقاصد الشرعية منها ، ومع ذلك فلا بد ان تكون لديه ملكة قوية في تلك العلوم ، يمكن له ان يستحضر بها كل ما يتوقف عليه من لطائف ومزايا لدى الحاجة ، لان ممارسة تلك العلوم والتوسع فيها مما يزيد المجتهد قوة في الاستنباط ، وبصراً في الوصول الى مطلوبه .

7 ـ ان يكون ذا باع طويل وقوة معرفة لأصول الفقه ، لان هذا العلم كما تقدم ، هو اساس الاستنباط وعلى قواعده مبنى الاجتهاد ، اذ به يتمكن من رد الفروع الى

أصولها وتطبيق القواعد على جزئياتها بأسهل طريق وأيسره ، فالجاهل بهذا العلم أو القاصر فيه لا يوثق باجتهاده ولا يعتمد على استنباطه اذا لا يومن عليه من الوقوع في الخبط والخلط والزلل .

8 ـ أن يكون عالما بكتاب الله العزيز متنا ومعنى وحكما ، اذ هو الاصل الاول في التشريع ، ولا يشترط معرفة جميعه ولا حفظه عن ظهر القلب ، بل معرفة آيات الاحكام منه بمعرفة مواقعها لدى الحاجة حتى اذا نزلت به حادثة طلب حكمها من الآية الدالة عليه في موضعها ، وقد حصر بعض الايمة آيات الاحكام في خمسمائة آية . وان كان هذا مما استبعد لان الاحكام التي تستفاد من كتاب الله لا يصح حصرها في ذلك العدد المعين ، اذ كما تستفاد الاحكام من الآيات الصريحة في الاحكام والظاهرة فيها كذلك تستفاد من آيات المواعظ والقصص والامثال ، لذا يتعين معرفة جميع كتاب الله الكريم ، لان جميع آياته تدل على الاحكام الا أن منها ما يدل عليها مطابقة ، ومنها ما يدل عليها تضمنا أو التزاما ، وأيضا فان المجتهد لا يمكن له أن يميز بين الآيات الظاهرة في الاحكام وغيرها الا بمعرفة جميع آياته ، ولا يجوز تقليد الغير في ذلك .

9 ـ أن يكون عارفا بالسنة النبوية قولا وفعلا وتقريرا ، وسندا ومتنا ، تواترا وشهرة وآحادا ، ولا يلزم حفظ جميع أحاديث الاحكام بل يكفيه أن يكون عنده أصل مصحح كصحيحي البخاري ومسلم وسنن أبي داود والبيهقي ليعرف مواضعها في كل باب ويرجع اليها عند الحاجة ، وقد حصر بعضهم سنن الاحكام في ألف ومائتين، وبعضهم في ثلاثة آلاف، وبعضهم في خمسة آلاف، والتحقيق أن ذلك كله على وجه التقريب، والا فحصرها في عدد معين لا يصح .

ويتصل بذلك معرفة المتواتر والآحاد والصحيح والضعيف من الاحاديث ليقدم الاول منهما على الثاني فاذا لم يكن خبيرا بتمييز المتواتر من الآحاد ولا الصحيح من الضعيف فقد يعكس الحكم فيهما مع أنه باطل لذا تجب معرفة المقبول والمردود من الاحاديث فيأخذ بالمقبول ويترك المردود .

ومما يتصل به معرفة حال الرواة وعدالتهم في القبول والرد ، ويكفى في الخبرة بحال الرواة تعديلا وتجريحا في القرون المتأخرة الاعتماد على أيمة الحديث في ذلك ، كأحمد ابن حنبل والبخاري ومسلم وغيرهم فيعتمد في التعديل والتجريح عليهم لتعذر ذلك في الازمان المتأخرة الا بواسطة ، وهم في ذلك أولى من غيرهم ، اذ العدالة والتجريح انما يعرفان بالخبرة والمشاهدة أو بالتواتر ، وذلك بالنسبة الى الازمان المتأخرة في حكم المتعذر ، نظرا لكثرة الوسائط التي لا تزال في ازدياد بتعاقب الاعصار والدهور ، لذا أكتفى في ذلك بتقليد الأيمة المشهورين بالتحري والاحتياط فيمن يروون عنه ، أو يخبرون بتعديله أو بتجريحه .

10 ـ أن يكون عارفا بما وقع الاجماع عليه من الاحكام وما اختلف فيه حتى لا يخرق باجتهاده ما وقع الاجماع عليه ، فانه اذا لم يكن عارفا بمواقع الاجماع قد يخرقه من حيث لا يدري وخرقه حرام ، فينبغي أن يعلم أنه ليس مخالفا للاجماع بفتواه ، وذلك بأن يعلم أنه موافق لمذهب من مذاهب العلماء أو أن الواقعة التي عرضت له هي بنت وقتها ومتولدة في عصره بحيث لم يتقدم فيها خوض لاهل الاجماع .

11 ـ أن يكون عالما بالقياس وأركانه وشرائطه والعلة الجامعة وطرقها الى غير ذلك مما تقدم شرحه في مبحث القياس ، لان القياس هو مناط الاجتهاد ومبنى الاستنباط الموصل الى تفاصيل الاحكام المسائل التي لم يرد في حكمها نص ولا اجماع .

12 ـ أن يكون عالما بالناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة بأن يعلم أن هذا النص ناسخ وذاك منسوخ ، أما تقديم الناسخ على المنسوخ فذلك مما يعلم من قواعد أصول الفقه ، وانما اشترطت معرفة الناسخ من المنسوخ لأن الجهل بذلك قد يقع معه المجتهد في العكس بأن يحكم بالمنسوخ ويهدر الناسخ . ولا يشترط أن يكون على علم بكل ناسخ ومنسوخ من الكتاب والسنة، بل المعتبر في ذلك هو العلم بأن الآية أو السنة التي أفتى بمقتضاها ليست من جملة المنسوخ، وهذا الشرط خاص بالكتاب والسنة ، لأن الاجماع لا يكون منسوخا والقياس لا يكون ناسخا ،

13 ـ أن يكون عالما بأسباب النزول ، لأن معرفة ذلك مما يعين على فهم المراد ويرشد الى الصواب فيما يراد بالآية أو الحديث من المقاصد والغايات لجلب المصالح أو دفع المفاسد ، لأن الشريعة الاسلامية مبنية على ذلك تفضلا منه تعالى ورحمة بعباده ، قال تعالى : (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) .

هذه أهم الشروط التي تعتبر في المجتهد المطلق والتي بها تتحقق صفة الكفاءة والأهلية للاجتهاد والاستنباط في كل ما يعرض له من المسائل وفي جميع أبواب الفقه .

تجزئة الاجتهاد . والمراد به أن يكون المجتهد عالما بأحكام بعض مسائل الفقه دون بعض أو تحصل له ملكة الاجتهاد والافتاء في بعض الابواب دون بعض، وقد اختلفوا في ذلك على مذهبين :

المذهب الأول للاكثرين قالوا : ان منصب الاجتهاد يتجزأ ، فيجوز أن يكون المجتهد عارفا بأحكام بعض المسائل وما يتعلق بها مما لا بد منه ، اذ قد تكون له العناية بباب من أبواب الفقه حتى تحصل له المعرفة الكافية بمآخذ أحكامه ، ولا يضره جهله بما لا تعلق له بذلك الباب أو بغير المسألة التي ينظر فيها مما يرجع الى باقي المسائل الفقهية .

واستدلوا لذلك بأن المجتهد اذا كان عارفا بطريق النظر في القياس فله أن يفتي في مسائل القياس وان لم يكن ماهرا في علم الحديث ، وكذا العالم بأحكام الطهارة وما يتعلق بها فله ان يفتي في أحكامها وان لم يكن ذا مهارة في مسائل النكاح كمسألة النكاح بلاولي ، فهذه المسائل وأمثالها منفصل بعضها عن بعض ، فلا تعلق ولا ارتباط بينها حتى تلزم الاحاطة بجميعها اذ لا يتوقف شيء منها على الآخر ، وأيضا فان الاجتهاد لو لم يتجزأ للزم أن يكون المجتهد عالما بجميع المسائل مع أن هذا اللازم باطل .

وعلاوة على هذا فان المجتهد اذا حصل له العلم بحكم مسألة من مسائل أو بأحكام باب من أبواب الفقه مع احاطته علما بسائر المدارك والشروط الراجعة الى تلك المسألة أو ذلك الباب فانه لو ترك ما علمه وذهب الى تقليد الغير لكان بذلك معرضا عن العلم الحاصل بالدليل الى الريب والشك الحاصل بالتقليد ، لأن المقلد من شأنه أن لا يقطع بما افتاه به مقلده ، مع أن ذلك لا يجوز لقوله صلى الله عليه وسلم : دع ما يريبك الى ما لا يريبك وقوله : استفت قلبك وان أفتاك المفتون .

المذهب الثاني للأقلين ، قالوا : ان الاجتهاد لا يتجزأ فلا يجوز الاجتهاد في مسألة دون مسألة أو باب دون باب مما يتعلق بالفقه ، فالمجتهد يجب أن يكون مجتهدا مطلقا ذا مقدرة وملكة على الاجتهاد في جميع أبواب الفقه ومسائله .

واستدلوا لذلك بأن كل ما يقدر جهل المجتهد به يجوز تعلقه بالحكم المفروض ، فلا يحصل له ظن انتفاء المانع ، وبأن أكثر علوم الاجتهاد يتعلق بعضها ببعض ويأخذ بعضها بحجزة

بعض ، فالمجتهد الذي يكون اجتهاده قاصرا على مسألة دون مسألة أو باب دون آخر لا يغلب على ظنه وجود المقتضى وانتفاء المانع ، وما دام الأمر كذلك فلا يجوز له الافتاء والحكم في المسألة.

والمختار من هذا الخلاف ما عليه الأكثرون من تجزئة الاجتهاد ، فلا يشترط أن يكون المجتهد محيطا علمه بجميع المسائل وبسائر أبواب الفقه .

ورد ما احتج به الأقلون بأن كثيرا من المسائل لا ارتباط بينها كما تقدم في مسائل القياس مع الحديث ، وفي مسائل الطهارة مع النكاح ، فالأولى لا علاقة لها بالثانية مطلقا ، اذ لا استمداد لنظر هذه من تلك ، وكذا مسألة قتل المسلم بالذمي ، فمن عرف الأحاديث الواردة في ذلك وطريق التصرف فيها لا يضره قصوره في علم النحو الذي يعرف به المراد من قوله تعالى : (وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين) اذ لا ارتباط بين البابين .

وزيادة على ذلك فان كثيرا من المجتهدين قد سئلوا عن عدة مسائل فأجابوا عن البعض دون البعض ، مع أنهم مجتهدون بلا خلاف ، اذ ليس من شرط المفتي أن يكون عالما بجميع المسائل الفقهية ومداركها لأن ذلك فوق طاقة البشر ، لذا روى أن الامام مالكا رضي الله عنه سئل عن أربعين مسألة فأجاب عن أربع منها وقال في ست وثلاثين الباقية : لا أدري . وكذا روى أن الامام الشافعي توقف عن الجواب في كثير من المسائل مع أنه لا خلاف في أنه مجتهد مطلق بل ومن أكابر المجتهدين بلا خلاف ، كما روى التوقف عن الافتاء في بعض المسائل عن الصحابة رضي الله عنهم أجمعين .

وعليه فالذي يجب اعتباره في المجتهد أن يكون على بينة وبصيرة في التمييز بين ما يدري وما لا يدري ، فيفتي بما يدري ويتوقف فيما لا يدري ، وليس من شرطه أن يكون علمه محيطا بجميع المسائل لأن ذلك ليس في وسع البشر ، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها .

الطبقة الثانية مجتهد المذهب، وهو المتمكن من تخريج الوجوه والأحكام التي يبديها ويستنبطها على نصوص أمامه ، كأن يقيس ما سكت عنه على ما نص عليه لوجود الجامع بين المنصوص عليه والمسكوت عنه ، أو دخوله تحت عموم ذكره أو قاعدة قررها ، بل المجتهد في المذهب قد يستنبط الحكم من نصوص الشارع لكن يجب أن يتقيد في استنباطه من نصوص الشارع بالجرى على طريقة امامه في الاستدلال ومراعاة قواعده وشروطه وبهذا يفارق المجتهد المطلق فانه لا يتقيد بطريقة غيره ولا بمراعاه قواعده وشروطه ، لذا تعتبر نصوص الامام وقواعده بالنسبة لمجتهد المذهب كنصوص الشارع بالنسبة للمجتهد المطلق .

الطبقة الثالثة مجتهد الفتيا، وهو المتبحر في مذهب امامه المتمكن من ترجيح قول له على آخر اذا أطلقهما ، مع العلم والاقتدار على ترجيح وجه للأصحاب على وجه آخر لهم .

المجتهد فيه . والمجتهد فيه كل حكم شرعي دليله ظني .

فالأحكام العقلية ومسائل علم الكلام وكذا الأحكام اللغوية ليست من الشرع في شيء فلا تكون محلا للاجتهاد ، وما كان دليله قطعيا كالصلوات الخمس والزكاة والصيام والحج وغيرها وكذا تحريم الخمر والزنى والسرقة ، فانها جميعا من الأحكام القطعية المعلومة من الدين بالضرورة ، ولا مجال فيها للاجتهاد لأن المخطئ فيها يعد آثما ، بيد أن المسائل الاجتهادية لا يعد المخطئ فيها باجتهاده آثما .

اجتهاد الرسول. اختلف الاصوليون في جواز اجتهاد الرسول عليه الصلاة والسلام وتعبده به فيما لم يرد في حكمه نص من الشارع على مذاهب :

المذهب الأول للجمهور ، منهم الامام الشافعي وأحمد بن حنبل وأبو يوسف وغيرهم ، قالوا : ان الاجتهاد جائز للنبي صلى الله عليه وسلم ومتعبد به فيما يعرض له من الحوادث التي لم ينزل فيها وحي مطلقا سواء كانت دينية أو دنيوية .

واستدلوا لذلك بالكتاب والسنة والمعقول .

أما الكتاب فقوله تعالى : (فاعتبروا يأولى الأبصار) أمر الله تعالى أولى الأبصار على العموم بالاعتبار والنبي أنفذ الناس بصيرة وأكثرهم خبرة بشرائط القياس واستعمال الرأي ، وقوله تعالى : (انا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله) وما أراه الله يعم الحكم بالنص والاستنباط من النص وذلك هو الرأي ، وقوله تعالى بطريق العتاب للنبي على أخذه الفداء في أسرى بدر : (ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم) ولما نزلت هذه الآية قال الرسول : لو نزل من السماء عذاب ما نجا منه الا عمر . لانه كان أشار بقتلهم ، وهذا يدل على أن ذلك كان بالاجتهاد لا بالوحي ، اذ لا يمكن العتاب فيما صدر عن وحي ، وقوله تعالى عتاباً له أيضا على الاذن لمن ظهر نفاقهم في التخلف عن غزوة تبوك : (عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين) عاتبه الله تعالى على ذلك ونسبه الى الخطأ ، وذلك لا يكون في حكم صدر عن وحي فلم يبق الا الاجتهاد ، والآيتان تدلان على وقوع الاجتهاد من الرسول والوقوع أقوى دليل على الجواز .

وأما السنة فقد روى أنه صلى الله عليه وسلم قال في شأن مكة : لا يختلا خلاها ولا يعضد شجرها ، فقال العباس : الا الاذخر . فقال عليه الصلاة و السلام : الا الاذخر . ومعلوم أن الوحي لم ينزل عليه في تلك اللحظة ، فكان الاستثناء اجتهادا ، فان النبي في هذا الحديث نهى عن ازعاج صيد مكة وعن قطع شجرها ، ولكن لما استثنى العباس الاذخر وافقه النبي على ذلك ، فدل على ان النهي أولا والرجوع عنه ثانيا كان اجتهادا والا فلو كان عن وحي لما جاز له اقرار العباس على استثناء الاذخر . وقد روى أيضا عن أم سلمة رضي الله عنها أنه صلى الله عليه وسلم قال : اني أقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحي . وروى أيضا ان النضر ابن الحرث كان من أسرى بدر فقتله النبي صلى الله عليه وسلم ، فأنشدته اخته او بنته قولها :

أمحمد والنجل نجل كريمة ... في قومها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما ... من الفتى وهو المغيض المحنق

فقال عليه الصلاة والسلام :

لو سمعت شعرها قبل قتله ما قتلته ، فدل هذا على أن قتله كان اجتهادا ، والا لما جاز له الرجوع عنه لو كان عن وحي .

وأما العقل فمن وجهين :

أولا - ان العمل بالاجتهاد أشق من العمل بالنص لظهور دلالة النص بخلاف الاجتهاد فانه يستدعي معاناة ومكابدة واتعاب النفس في الوصول الى المعرفة ، وبذل الجهد وتحمل المشقة يستدعي زيادة الثواب والأجر ، لقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة :

ثوابك على قدر نصبك . وقوله : أفضل العبادات أحمزها . أي أشقها ، فلو لم يعمل النبي بالاجتهاد مع عمل أمته به لاقتضى ذلك اختصاص بعض أمته بفضيلة ليست له وذلك ممتنع .

ثانيا - انه صلى الله عليه وسلم اذا اغلب على ظنه أن الحكم في صورة معلل بوصف ثم علم أو ظن أن ذلك الوصف حاصل في صورة اخرى فانه يلزم أن يحصل له الظن بأن حكم الله تعالى في تلك الصورة كحكمه في الصورة الأولى . وبذلك يترجح في نظره اثبات الحكم في الفرع ضرورة ، فيجب العمل به لأن العمل بالراجح واجب والا كان تاركا لما غلب على ظنه أنه حكم الله تعالى ، وذلك حرام بالاجماع .

المذهب الثاني للأقلين ، منهم أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم ، قالوا : ان الاجتهاد غير جائز للنبي صلى الله عليه وسلم ، ولا أنه متعبد به .

واستدلوا لذلك بالكتاب والمعقول .

أما الكتاب فقوله تعالى : (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى) وهو ظاهر في العموم فيدل على كل ما ينطق به ان هو الا عن وحي ، والقياس ليس بوحي فلا ينطق به ، وعليه فلا يجوز له الاجتهاد لأن القول بالرأي ما هو الا اتباع لغرض النفس وهواها .

وأما المعقول فمن وجوه :

1 - النبي صلى الله عليه وسلم كان ينتظر الوحي في كثير من الحوادث كالظهار واللعان وغيرهما فلو كان متعبدا بالاجتهاد لما توقف على الوحي في فصل ما يعرض له من الحوادث والخصومات الى نزول الوحي، لما فيه من ترك ما وجب عليه من الاجتهاد، واللازم ممتنع باطل .

2 - لو كان في الأحكام الصادرة عنه ما يكون عن اجتهاد لجاز أن لا يجعل أصلا للقياس وان يخالف فيه ، وان لا يكفر مخالفه ، اذ جميع ذلك من لوازم الأحكام الثابتة بالاجتهاد فلا تجعل أصلا للقياس وتجوز مخالفتها ولا يكفر مخالفها ، بيد أن هذه اللوازم باطلة فيما يرجع الى الرسول فدل ذلك على أن احكامه انما هي عن وحي لا عن اجتهاد .

3 - ان الاجتهاد لا يفيد الا الظن ، والنبي صلى الله عليه وسلم قادر على اليقين بانتظار تلقي الأحكام من الوحي المفيد للقطع ، والقادر على تحصيل اليقين في الحكم لا يجوز له المصير الى الاجتهاد الذي لا يفيد الا الظن .

المذهب الثالث لبعض الأصوليين قالوا : انه صلى الله عليه وسلم كان متعبدا بالاجتهاد في مصالح الدنيا وشؤون الحروب دون الأحكام الشرعية ، فيجيزونه في الحروب ونحوها لأنها تتطلب الفور لعظم المفسدة التي قد تنجم على التأخير كاستيلاء العدو على البلاد ، أما الأحكام الشرعية فيجيزون فيها التأخير اذ لا داعي الى الفور فليس له أن يجتهد فيها .

وهذا التفصيل لم ياتوا عليه بحجة مقنعة ، وانما ذهبوا اليه للجمع بين أدلة المجيزين وأدلة المانعين ، فيصرفون أدلة المجيزين الى شؤون الآراء في الحروب ونحوها كما يصرفون أدلة المانعين الى الأحكام الشرعية .

والصحيح المختار من هذا الخلاف ما عليه الجمهور من جواز اجتهاده صلى الله عليه وسلم وتعبده به مطلقا في مصالح الدنيا كالحروب ، وفي الأحكام الشرعية ، لما تقدم شرحه وتحريره من أدلة النقل والعقل ، ورد ما احتج به المانعون بما ياتي :

ففيما يرجع الى الآية ، وهي قوله تعالى : وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى.

رد الاحتجاج بها من وجهين :

أولا - إن المراد بهـا القرآن الرد على الكافرين الذين قالوا : (انما يعلمه بشر) فقال تعالى الرد عليهم : (وما ينطق عن الهوى إن هو الا وحي يوحى) فتعين قصر هذه الآية على القرآن.

ثانيا - ان الآية لا دلالة فيها على نفي الاجتهاد لأنه صلى الله عليه وسلم اذا كـان مأمورا بالاجتهاد لقوله تعالى : (فاعتبروا يأولى الابصار) لم يكن اجتهاده نطقا عن الهوى بل عن وحي.

وفيما يرجع الى الدليل الأول من المعقـول ، رد الاحتجاج به بأن انتظاره للوحي قـد يكون لحصول اليأس من النص ليجوز له الاجتهاد لأن العمل بالقياس مشروط بالتيقن بعدم النص وقد يكون لأن استفراغ الوسع يستدعي زمانا أو لأن الأمر لا يقتضي الفور .

وفيما يرجع الى الدليل الثاني من المعقول ، رد الاحتجاج به بأن الفرع في قياسـه عليه الصلاة والسلام انما صح جعله أصلا لقياس آخر لأنه صار منصوصا عليه مـن جهته فهو بمثابة قوله وفعله وتقريره ، وبأنه انما لم تجز مخالفته في اجتهاده مع أن للمجتهد ان يخالف مجتهدا آخر ، لأن ذلك مقيد بما اذ لم يقترن الاجتهاد بقاطع ، واجتهاده صلى الله عليه وسلم قـد اقترن بأمر اللـه تعالى باتباعه فتجب طاعته ولا تجوز مخالفته ، كما اذا اقترن اجتهاد غيره باجماع - وهو قاطـع - فلا تجوز مخالفة ذلك الاجتهاد بعد الاجماع عليه ، وبأنه انما كفر مخالفته لأن مخالفته انكار لما جاء به ، وهو يستلزم انكار الرسالة ، وذلك كفر .

خطأ اجتهاد الرسـول . الذين قالـوا بجواز الاجتهاد للرسـول عليه الصلاة والسـلام وتعبده به قد اختلفوا في جواز خطئه وعدم جوازه على مذهبين :

المذهب الأول للاكثرين ، منهم الشافعية والحنابلة والمالكية وجماعة من المعتزلة ، قالوا: يجوز الخطأ على النبي عليه الصلاة والسلام في اجتهاده مع التنبيه عليه بسرعة .

واستدلوا لذلك بالوقوع في الكتاب والسنة .

أما الكتاب فقوله تعالى : (عفا الله عنك لم أذنـت لهم حتى يتبين لك الذين صدقـوا وتعلم الكاذبين) ذلك الآية على عتابه على الاذن لهم في عدم الخروج معه ، وذلك يدل على خطئه في الاذن لهم، إذ لو كان عن وحي لما توجه اليه العتاب ، وكذا قولـه تعالى فـي مفاداة أسرى بدر : (ما كان لنبيء أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض) الى قوله : (لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم) وقد قال عليه الصلاة والسلام : لو نزل من السماء عذاب ما نجا منه الا عمر، لأنه كان قد أشار بقتلهم ونهى عن المفاداة، ولكن الرسول ارتـأى رأي ابي بكر بالمفاداة فعوتب على ذلك ، فدلت الآيتان على جواز خطئه عليه الصلاة والسلام ووقوعه .

وأما السنة فقد روى أنه صلى الله عليه وسلم قال : انما أحكم بالظاهر وانكم تختصمون الي، فلعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئا فانما أقطع له قطعة من النار . فدل هذا الحديث على أنه قد يقضي بما لا يكون حقا في نفس الأمر ، وبذلك يكون خطأ في الاجتهاد ، ولذا قال صلى الله عليه وسلم : انما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون ، فاذا نسيت فذكروني .

المذهب الثاني للأقلين قالوا : ان النبي عليه الصلاة والسلام لا يخطئ في اجتهاده .
واستدلوا لذلك بما يأتي :

1 - انه صلى الله عليه وسلم يجب على الأمة اتباعه لقوله تعالى : (فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون) وقوله : (فاتبعوني يحببكم الله) وقوله : (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما) هذه الآيات تدل على وجوب اتباع الرسول في أقواله وأفعاله وتقريراته ، وذلك يستلزم وجوب اتباعه حتى في الخطأ مع أنه باطل .

2 - ان الأمة اذا أجمعت على حكم صادر عن اجتهاد فان اجتماعهم يكون معصوما من الخطأ لما تقدم في الاجماع من عصمة الأمة عن الخطأ ، فلو جاز الخطأ على الرسول لاقتضى ذلك أن الأمة أعلى رتبة منه لعدم عصمته من الخطأ ، وذلك باطل لأن اجتهاده أولى بالعصمة من غيره ، بل هو عليه الصلاة والسلام أفضل من جميع الأمة ، فيكون تجويز الخطأ عليه غضا من منصبه.

3 - انه صلى الله عليه وسلم لو جاز الخطأ عليه في اجتهاده لكان ذلك موجبا التردد في قوله والشك في اصابته الحق، وذلك مخل بمقصود البعثة الذي هو اتباعه في أحكامه تحقيقا لمصالح العباد

والمختار من هذا الخلاف ما عليه الأكثرون لما تقدم من الأدلة .

ورد ما احتج به الأقلون بما يأتي :

أما الدليل الأول فقد رد بأنه منقوض بوجوب اتباع العوام للمجتهد وان كان اجتهاده خطأ لكونه أفضل منهم ، واذا كان الأمر كذلك فسيد المرسلين أولى باتباعه فيما قد يصدر عنه من خطأ ، وأيضا فان الذين قالوا بجواز خطئه عليه الصلاة والسلام قد اشترطوا أن لا يقر عليه ، اذ يقولون بوجوب التنبيه عليه قبل مضي زمان يمكن اتباعه فيه .

وأما الدليل الثاني فقد رد بأن عصمة الأمة عن الخطأ فيما أجمعت عليه لا يقتضي أن تكون أعلى رتبة من رتبته صلى الله عليه وسلم مع اختصاصه بشرف الرسالة ، وايضا فان عصمة الاجماع انما استفيدت من قوله لأنه الشارع المتبع ، وأهل الاجماع متبعون له ومأمورون بالاقتداء به ، فكيف مع هذا يتصور أن يكونوا أعلى رتبة منه أو يقاربونه فيها .

وأما الدليل الثالث ، فقد رد بأن المقصود من البعثة انما هو تبليغه عن الله تعالى أو امره ونواهيه باظهار المعجزات الدالة على صدقه في رسالته وتبليغه عن ان تعالى وذلك ما لا يتصور فيه خطؤه اجماعا ، أما حكم اجتهاده فانه لا يقوله عن وحي ولا بطريق التبليغ ، فيكون حكمه في ذلك حكم غيره من المجتهدين ، فتطرق الخطأ اليه لا يوجب الاخلال بالمقصود من البعثة والرسالة ، على أن تقريره على اجتهاده حاسم للشك وقاطع لكل تردد وعليه فلا اخلال بالرسالة، وانما يتوهم الاخلال لو بقي الشك ، وربما انه قد حسم بالتقرير وانتفى بالتأييد فلا شك ولا تردد اصلا ، وهذا ما مشي عليه الآمدى وغيره ، وقال : انه المختار .

أما ابن السبكي فقد صوب مذهب الأقلين المانعين من جواز خطئه صلى الله عليه وسلم في اجتهاده حيث قال : والصواب أن اجتهاده صلى الله عليه وسلم ، لا يخطئ ، تنزيها لمنصب النبوة عن الخطأ في الاجتهاد ، وعبر بالصواب للاشارة الى أن مقابله خطأ .

هذا وقد ناقش الأقلون جميع الأدلة التي احتج بها الأكثرون .

والذي يظهر ان المذهبين متقاربان لأن الذين قالوا بجواز الخطأ على الرسول قيدوه بأنه ينبه عليه بسرعة قبل مضى زمان العمل ، ونظروا الى أنه بشر قد يعتريه السهو والنسيان ، والذين قالوا بمنع الخطأ عليه قد نظروا الى جهة النبوة المقتضية للعصمة ، فنزهوه عن الخطأ في اجتهاده الذي هو نوع من الوحي .

الاجتهاد في عصر الرسول . الاجتهاد بعد عصر النبي جائز اجماعا ، وانما النظر في جوازه في عصره ، وقد جرى في المسألة خلاف على أقوال :

1 - للأكثرين قالوا : ان الاجتهاد جائز في عصره عليه الصلاة والسلام مطلقا ، في حضرته وفي غيبته ، بأذنه وبدون اذنه .

2 - يقول بالمنع مطلقا أيضا .

3 - يقول بالتفصيل بين البعيد كالولاة والقضاة فيجوز لهم ، وبين القريب فلا يجوز .

4 - يقول بالجواز ان كان باذنه صريحا أو ضمنا بأن سكت عنه وبالمنع ان لم يكن بأذنه

أدلة الأكثرين . استدل الأكثرون للجواز مطلقا بالوقوع في عدة قضايا وحوادث .

أما في حضرته فمنها :

1 - ما روي أن أبا قتادة الأنصارى قتل مشركا ، وقال الرسول عليه الصلاة والسلام : من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه . فقام أبو قتادة وقال : قتلته وطلب سلبه ، فقال رجل : صدق وسلبه عندي ، وطلب من الرسول أن يرضيه عنه ، فقام أبو بكر الصديق وقال : لاها الله ، اذا لا يعمد الى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله ، فيعطيك سلبه ، فقال الرسول : صدق .

2 - ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم حكم سعد بن معاذ في يهود بني قريضة فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم بالرأي ، فقال عليه الصلاة والسلام : لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة ، أي بحكم الله . والرقيع السماء ، فكأنه قال : بحكم من فوق سبع سماوات .

3 - ما روي أنه صلى الله عليه وسلم قال لعمرو بن العاص : احكم في بعض القضايا ، فقال : أجتهد وأنت حاضر ؟ فقال : نعم . ان أصبت فلك أجران وان أخطأت فلك أجر واحد . وقال أيضا لعقبة ابن عامر ولرجل من الصحابة : اجتهدا فان أصبتما فلكما عشر حسنات ، وان أخطأتما فلكما حسنة ،

وأما في غيبته فعدة قضايا أيضا منها :

1 - ما روي أن عمرو بن العاص صلى بأصحابه وكان جنبا ولم يغتسل بل تيمم ، وقال : سمعت الله تعالى يقول : (ولا تقتلوا انفسكم) فقرره رسول الله على ذلك .

2 - ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم . أمر بالنداء يوم انصرافه من الأحزاب ، لا يصلين احد الا في بني قريضة . فتخوف ناس من فوات الوقت فصلوا دون بني قريضة ، وقال آخرون : لا نصلي الا حيث امرنا رسول الله عليه الصلاة والسلام ، وان فات الوقت ، فما عنف الرسول احد من الفريقين بل اقر كلا منهما على صلاته .

3 - ما روى أنه صلى الله عليه وسلم أقر معاذا على اجتهاده لما بعثه قاضيا إلى اليمن.

الى غير ذلك من الحوادث والقضايا التي وقع فيها اجتهاد الصحابة رضي الله عنهم في عصره بحضره وفي غيبته مما يدل على الجواز.

استدل المانعون من وقوع الاجتهاد في عصره مطلقا بأن الصحابة كانوا قادرين على معرفة الحكم يقينا بالنص وبالتلقي من الرسول عليه الصلاة والسلام، والقادر على التوصل الى الحكم على وجه اليقين لا يجوز له العدول الى الاجتهاد الذي لا يفيد الا الظن ولا يؤمن معه من الخطأ، وأيضاً فان الصحابة كانوا يرجعون عندما تعرض لهم الحوادث الى النبي عليه الصلاة والسلام. ولو كان اجتهاد جائزا لهم لم يرجعوا اليه.

رد هذا الاستدلال.

أما الوجه الأول من هذا الاستدلال فقد رد بما تقدم من عموم الأمر بالاعتبار في قوله تعالى: (فاعتبروا يأولى الأبصار) والاعتبار هو الرأي والاجتهاد، والأمر بالاعتبار عام للنبي ولأمته، فالمجتهد يكون آتيا بما أمر به بعد بذل الوسع والطاقة، وبأنه لو كان عنده وحي في ذلك لبلغه الى أمته، ورد أيضا بما تقدم من الوقوع في قضيتي سلب من قتله ابو قتادة الأنصاري، وتحكيم سعد بن معاذ في يهود بني قريضة وغيرهما.

وأما الوجه الثاني فقد رد بأن الصحابة انما كانوا يرجعون في أحكام الوقائع التي تنزل بهم الى الرسول عليه الصلاة والسلام فيما لم يظهر لهم فيه وجه الاجتهاد.

أما أصحاب القول الثالث فقد استدلوا لما ذهبوا اليه بأن الاجتهاد انما جاز للولاة والقضاة لبعدهم وعدم تمكنهم من مراجعة الرسول حتى لا تتعطل المصالح، بخلاف الاجتهاد في حضرة النبي فعلاوة على تمكنهم من مراجعته فيه افتيات عليه.

كما استدل أصحاب القول الرابع بأن الاجتهاد بدون اذنه صلى الله عليه وسلم وتقريره يعتبر افتياتا على مقام النبوة.

<u>رد ما احتج به أصحاب المذهب الثالث والرابع.</u> كل ما احتج به أصحاب المذهبين الثالث والرابع رد بأنه لا افتيات بعد الاذن في استعمال الرأي الشامل للأمة، وبما تقدم من الوقوع غيبة وحضورا بأذن وبدون اذن.

<u>الخلاف في وقوع الاجتهاد في عصر الرسول.</u> الذين ذهبوا الى القول بجواز الاجتهاد في عصر الرسول عليه الصلاة والسلام قد اختلفوا في وقوعه على أقوال:

1 - يرى أصحابه أن الاجتهاد قد وقع في عصره صلى الله عليه وسلم في حضرته وفي غيبته، بدليل قضية سعد بن معاذ، وقضية أبي قتادة في شأن السلب، وقضية تحكيم عمرو بن العاص وعقبة ابن عامر، وغير ذلك مما تقدم شرحه.

2 - يمنع أصحابه الوقوع مطلقا، مستدلين لذلك بأنه لو وقع لاشتهر ونقل.

ورد هذا بما تقدم من أحاديث الوقوع، كما جرى لسعد وعمرو بن العاص وأبي بكر.

3 - يقر أصحابه وقوع الاجتهاد في غيبة الرسول، وينكرون وقوعه في حضرته.

ورد هذا التفصيل بما رد به سابقه من الوقوع في حضرته، في قصة سعد وابي بكر وعمرو بن العاص.

4 - ذهب أصحابه الى الوقف عن القول بالوقوع وعدمه لتعارض الأدلة لديهم وتكافئها، مما أدى بهم الى التوقف عن القول بالوقوع أو بعدمه ،

والأصح المختار من هذا الخلاف هو القول بالوقوع مطلقا في حضرته وفي غيبته لما تقدم من الأدلة ، الا أن ذلك ظنا لا قطعا ، لأن الأخبار الواردة في ذلك كلها آحاد لا تفيد القطع، وان كان لتعدد طرقها تفيد الظن الغالب .

الاجتهاد بعد عصر الرسول . قد تقدم أن الاجتهاد بعد عصر الرسول جائز إجماعا ، ولكن يبقى النظر في التكليف به في هذا العصر ، ويجب أن يفصل فيه بين العامي الذي لا اهلية له وبين من توفرت فيه شروط الاجتهاد من العلماء .

أما العامي فلفقده مؤهلات الاجتهاد لا يكلف بالاجتهاد باجماع الصحابة ، فانهم كانوا يفتون العوام فيما ينزل بهم من القضايا ، ولا يأمرونهم بالاجتهاد، وهذا معلوم بالضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم ، وأيضا فلو كلف سائر العباد بالاجتهاد لتعطلت المصالح الدنيوية التي تقتضيها الحياة الاجتماعية من فلاحة وصناعة وتجارة وغيرها ، وبذلك ينتشر الفقر والبؤس والشقاء وتعم الفوضى ويختل توازن الحياة ، وذلك مما يؤدى بالعلماء الى ترك العلم والانصراف الى طلب المعيشة ، فيندرس العلم بتاتا ويندثر العلماء انفسهم ، مع أن الله تعالى انما شرع الشرائع لمصالح عباده ونفى عن نفسه جعل الحرج على العباد في الدين حيث قال : (وما جعل عليكم في الدين من حرج) فلا يريد لهم الا السعادة والاطمئنان لذا قال تعالى : (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم) فالله تعالى انما كلف بعضا من خلقه بالتعلم لينذروا الآخرين ، وليعلموهم شريعته وأحكامه ، وليكونوا قدوة للمسلمين حفظا للشريعة من الضياع ، فلم يات التكليف بالتعليم والاجتهاد عاما لجميع الخلق بل لبعضهم دون البعض .

ولذا اعتبر المجتهدون بالنسبة للعوام بمنزلة صاحب الشريعة بالنسبة للمجتهدين فالعوام فيما يرجع الى الأحكام الشرعية يكفيهم أن يأخذوها تقليدا عن المجتهدين الذين توفرت فيهم شروط الأهلية والكفاءة للاجتهاد التي تقدمت الاشارة الى بعضها في شروط المجتهد

وأما العالم الذي توفرت فيه شروط الأهلية والكفاءة للاجتهاد فذلك هو الذي يتجه اليه التكليف بالاجتهاد لارشاد العوام إلى أحكام الله تعالى في القضايا العارضة والمتجددة ، على أن الاجتهاد لا يتناول الأحكام الشرعية المعلومة من الدين بالضرورة ، كوجوب الصلاة والزكاة والحج والصيام وما الى ذلك ، وكحرمة الخمر والزنى والسرقة وقتل النفس بغير حق وما الى ذلك مما لا مجال فيه للاجتهاد ، وانما يتناول غيرها مما يرجع الى أصول الدين من حيث ما يجب اعتقاده في جانب الله تعالى وفي جانب الرسل عليهم الصلاة والسلام ، أو الى تشريع الأحكام من حيث الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة وغيرها ، فهذا هو المجال الذي يجري فيه النظر باعتبار المجتهد من حيث التكليف والتعبد ، والحكم في المسألة ما يأتي :

أولا - يكون الاجتهاد فرض عين على العالم الذي توفرت فيه شروط الاجتهاد في حالتين :

1 - اذا جرت الحادثة له شخصيا وجب عليه أن يجتهد للوصول الى معرفة حكمها ، وليس له أن يقلد غيره في ذلك .

2 ـ اذا استفتاه العامي في قضية ولم يكن في البلد غيره تعين عليه الاجتهاد فورا ان خاف فوات وقت العمل ، وعلى التراخي اذا كان هناك متسع من الوقت .

ثانيا ـ يكون الاجتهاد فرض كفاية ، وذلك في حال ما اذا تعدد العلماء في البلد واستفتى العامي أحدهم وكان وقت العمل متسعا ، فيجب عليهم الاجتهاد على وجه الكفاية فاذا أفتاه بعضهم سقط الوجوب عنهم والا أثموا جميعا .

ثالثا ـ يكون الاجتهاد مندوبا ، وذلك في القضايا التي لم تحدث وانما يفرض حدوثها وتجددها سواء استفتى فيها أم لا .

مسائل تتعلق بالاجتهاد

المسألة الاولى في اتصال الاجتهاد واستمراره ، أو توقفه وانقطاعه ، وقد جرى فيها حوار كبير وجدال عنيف بين علماء هذا الفن غير ان محل الخلاف فيها مقيد بما قبل ظهور أشراط الساعة كالدجال ويأجوج ومأجوج ودابة والارض وطلوع الشمس من مغربها الى غير ذلك ، أما بعد ظهورها فالاجماع منعقد على توقف الاجتهاد وانقطاعه حينئذ .

وقد اختلف الاصوليون في جواز توقف الاجتهاد شرعا بعد اتفاقهم على جوازه عقلا كما أنهم اختلفوا في الوقوع وعدم الوقوع على مذهبين : طائفة تقول بجواز توقف الاجتهاد وبوقوعه وطائفة تمنع جوازه وتنكر وقوعه .

المذهب الاول لاكثر الاصوليين، قالوا يجوز توقف الاجتهاد ويمكن خلو عصر من الأعصار عن مجتهد يمكن تفويض الفتاوي اليه كما انه واقع حيث قالوا : ان الاجتهاد قد توقف وانقطع . واستدلوا لذلك بالسنة والعقل والوقوع .

أما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم : بدئ الاسلام غريبا وسيعود كما بدئ وقوله : ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الخلق ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا . وقوله : خير القرون الذي انا فيه ثم الذي يليه ثم الذي يليه ثم تبقى حثالة كحثالة التمر لا يعبأ بهم . وهذه الأحاديث تدل على أن العلم سيفقد في آخر الأمر وأن الأرض تخلو من العلماء في آخر الزمان .

واما العقل فقد قالوا : انه ليس هناك دليل يمنع من توقف الاجتهاد ، وعلى مدعيه اثباته والا فالاصل عدمه لذا جاز توقفه وانقطاعه .

واما الوقوع فقد قالوا : انه من أوائل القرن الرابع الهجري اخذت الحالة العلمية تدب الى الانحطاط بسبب ما اصاب العقول من الفتور وفقد روح الاستقلال في التشريع الى ان سيطر التقليد اخيرا على النفوس وسرت روحه سريانا عاما واشترك فيه العلماء وغيرهم من الجمهور ، فبعد ان كان متعاطي الفقه يدرس اولا الكتاب والسنة على انهما مصدرا التشريع واساس الاستنباط صار في هذا العصر يتلقى الاحكام من مذهب معين ويدرس طريقته في استنباط الاحكام فاذا اتم ذلك صار فقيها ، وعلى وجود من يحمله الطموح الى التأليف كان لا يتعدى أحكام امامه ولا يسمح لنفسه بالافتاء في مسألة من المسائل بخلاف ما افتى به امامه ، فكان من الصعب بعد ذلك ان يقوم قائم بمذهب جديد يدعو الناس الى اتباعه ، لأن من يحاول شيئا من ذلك يعدونه فاسقا زنديقا مبتدعا

لخروجه عما عليه الجماعة ، علاوة على ذلك فان من تسمو به نفسه الى الاجتهاد والقياس لم ينله شيء من الوظائف وحرم ولاية القضاء وابتعد عنه الناس وامتنعوا من استفتائه الى أنه كان لا يسلم مما ينصبه له منافسوه من المكائد ينسبه الى البدعة والفسق والخروج عن الجماعة .

ولم تقف الحالة عند هذا الحد بل تفاقم الأمر واشتد الخطر في أواسط القرن السابع الهجري بعد انقراض الدولة العباسية فتدهورت الحالة العلمية تبعا للحالة السياسية ، وبذلك انتشرت الفوضى في حقل التشريع حيث قامت كل طائفة تدعي لنفسها السبق في ميدان العلم مع انعدام الوازع الديني وفقد الأهلية والكفاءة ، فأخذ كل واحد يؤول الكتاب والسنة طبق هواه وشهوته ويتجرأ على الاجتهاد ، فينسب الى الشريعة ما لا علاقة لها به مما قد يكون هدما للتشريع وتزييفا لروحه وحكمته ولا تتحمله أصوله وقواعده ، بل قد يذهبون الى أكثر من ذلك فيختلقون الأحاديث كذبا على الرسول ، كل ذلك خدمة لأغراضهم واندفاعا مع شهواتهم ليصلوا بذلك الى ما يطمحون اليه من شهرة أو منصب أو الى هدم الشريعة .

ضعف الهمم عن مزاولة العلم ، الانصراف عن الكتاب والسنة الى ما دون عن الأيمة، الاشتغال بدراسة ما دون عن الأيمة ، تأصل الثقة في قلوب الجمهور بأولئك الأيمة ، تفشي الفوضى في حقل التشريع ، انعدام الوازع الديني ، فقد الأهلية والكفاءة للاجتهاد ، هذه العوامل وغيرها من الأسباب مع ما تقدم من الأدلة هي التي اعتمدها من حكموا بسد باب الاجتهاد ، حفظا للشريعة المطهرة من أن تدنس بزيغ الزائغين وتحريف المبطلين وكيد الكائدين .

المذهب الثاني للحنابلة وغيرهم ، قالوا بمتنع توقف الاجتهاد ، فلا يجوز خلو الزمان أو أي عصر من العصور من المجتهدين الذين يقومون بحفظ الدين وحماية التشريع ، فبابه مفتوح ولا يزال مفتوحا الى ظهور أشراط الساعة .

واستدلوا لذلك بالكتاب والسنة والاجماع والعقل .

أما الكتاب فقوله تعالى : (فاعتبروا يأولى الأبصار) دلت الآية على توجيه الأمر الى الأمة بالاعتبار ، وذلك غير محصور بغاية ولا محدود بزمان ولا مخصوص بمكان ، فيكون عاما في جميع الأزمنة والأمكنة .

وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم : لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين حتى ياتي أمر الله ، أو حتى يظهر الدجال . وقوله صلى الله عليه وسلم : ان الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها . فالحديثان صريحان او كالصريحين في أنه لا يخلو الزمان من طائفة تدافع عن الدين وترشد العباد الى أحكام الله تعالى فيما قد يتجدد من الحوادث والوقائع حفظا للشريعة من طمس معالمها واندراس أحكامها .

وأما الاجماع فقد اتفقت الأمة على جواز الاجتهاد بعد عصر الرسول عليه الصلاة والسلام ويجب أن يستمر الجواز ويتصل الى أن تظهر أشراط الساعة لأن الأصل بقاء ما كان على ما كان ،

وأما العقل فمن وجهين :

أولا ـ ان التفقه في الدين والاجتهاد في أحكامه فرض من الفروض الواجبة على الأعيان أو الكفاية بحيث اذا تركه من توفرت فيهم شروط الاجتهاد يكونون آثمين قطعا كما

تقدم ، فلو جاز خلو العصر عمن يقوم به لزم منه اتفاق أهل العصر على الخطأ والضلال ، وذلك ممتنع لما تقدم من أن الأمة لا تتفق على الضلال .

ثانيا ، انه لو عدم الفقهاء المجتهدون ثم تقم الفرائض كلها ، ولو تعطلت الفرائض كلها لحلت النقمة بالخلق ، كما جاء في الخبر : لا تقوم الساعة الا على شرار الناس . اذا فلا تخلو الأرض من قائم لله بالحجة ، والأمة الاسلامية لا بد لها من سالك بها الى الحق على واضح الحجة الى أن يأتي أمر الله .

المعتمد من الخلاف.

أما فيما يرجع الى الجواز فالآمدي قد اختار القول بجواز انقطاع الاجتهاد ، وجرى عليه بعض الأصوليين .

وأما فيما يرجع الى الوقوع فالذي اختاره ابن السبكي أنه لم يثبت وقوعه .

والذي يظهر بناء على الأدلة المتقدمة أن المعتمد هو المذهب الذي يمنع انقطاع الاجتهاد ويرى وجوب استمراره واتصاله الى ظهور أشراط الساعة اذ لا موجب لسده ولا دليل على انقطاعه .

وما احتج به من قالوا بجوازه ووقوعه من الكتاب والسنة والعقل والوقوع لا تقوم من تلك الأدلة حجة صحيحة على موضوع الخلاف وهو انقطاع الاجتهاد قبل أشراط الساعة . لأن تلك الأدلة يمكن حملها على ما إذا ظهرت أشراط الساعة .

كما رد ما استدلوا به للوقوع بأنه من الواضح أن تلك العوارض انما جرت في عصر معين وفي قطر من أقطار العالم الاسلامي ، ولكن يبقى النظر في صحة هذا الحكم باعتماد ذلك العصر وفي ذلك القطر ، وباعتبار ما بعده من الأعصار وفي جميع الأقطار الاسلامية ، اذا كان الحكم بسد باب الاجتهاد لتلك العوارض في ذلك العصر المعين ، وفي ذلك القطر المخصوص غير سديد لبعده عن الصحة ، وذلك من وجهين :

أولا - ان تلك العوارض لا تقوم حجة لسد باب الاجتهاد في وجه من توفرت فيهم شروط الأهلية والكفاءة من علماء الأمة الاسلامية في جميع الأقطار الاسلامية لأنها عوارض توجد وتزول وتظهر وتختفي ، فاذا وجدت في عصر قد لا توجد في آخر واذا وجدت في قطر قد لا توجد في آخر . اذا فلا يصح أن نجعل عمادا لسد باب الاجتهاد .

ثانيا - ان الحكم لأجل تلك العوارض بفقد المجتهدين وعدم وجودهم في ذلك العصر المعين وفي ذلك القطر المخصوص ما هو الا رجم بالظن وافتيات على الشارع وتحجير لفضل الله تعالى عن بعض من اجتارهم من عباده الذين قد يكونون موجودين في ذلك العصر وفي ذلك القطر من غير أن يطلع عليهم أحد ، فعلى وجود تلك العوارض في عصر وقطر معينين لا يصح الحكم بسد باب الاجتهاد هناك وتحجير فضل الله عمن أهلهم للاجتهاد والقيام بواجب شريعته ، لأن ذلك فضل الله يوتيه من يشاء من عباده .

وعليه فالقول بانقطاع المجتهدين وبسد باب الاجتهاد أن هو الا رجم بالظن ودعوى من أبطل الباطلات لأنه حكم بغير علم ولا سبيل الى علمه ، فهو من قبيل الاخبار بالغيب .

على أنه لو كان التعبد بالكتاب والسنة مختصا بمن كانوا في العصور السابقة ولم يبق للمتأخرين الا التقليد لمن تقدمهم من غير أن يتمكنوا من معرفة أحكام الله تعالى من الكتاب والسنة لكان ذلك نسخا لما تقرر بالاجماع ، وذلك باطل .

وبعد هذا كله فان المسألة على طول البحث فيها لا تنبني عليها ثمرة عملية من جهة أصول الفقه .

المسألة الثانية ـ الاصابة والتخطئة ، والاثابة والتأثيم : القضايا التي ينظر فيها المجتهد تنقسم الى قسمين : قطعية وظنية .

القسم الأول المسائل القطعية . وهذه تتنوع الى ثلاثة أنواع : عقلية محضة وأصولية وفقهية.

النوع الأول العقلية ، وهي كل ما يصح ادراكه بنظر العقل قبل ورود الشـرع مما لا يتوقف على السمع ويأتي على ثلاثة أوجه :

1 ـ ما يكون الغلط فيه مانعا من معرفة الله تعالى كحدوث العالم واثبات الوجـود للباري تعالى وصفاته الواجبة والمستحيلة والجائزة وبعثة الرسل وتصديقهم بالمعجزات .

2 ـ ما لا يرجع الى معرفة الله تعالى مثل جواز رؤيته وخلق القرآن وخروج الموحدين من النار وخلق الأعمال وارادة الكائنات وما أشبه ذلك .

3 ـ المسائل الدنيوية مما لا علاقة له بالدين أصلا ، مثل الأربعة زوج وانحصار اللفظ في المفرد والمركب .

النوع الثاني الأصولية ، وهي القواعد المقررة الثابتة بأدلة قطعية ، مثل القـرآن حجة ، السنة المتواترة حجة ، الاجماع حجة ، القياس حجة ، خبر الواحد حجة ، الى غير ذلك .

النوع الثالث المسائل الفقهية التي ثبتت أحكامها بأدلة قطعية كوجوب الصلوات والزكاة والحج والصوم وتحريم الزنى والقتل والسرقة وشرب الخمر وغير ذلك مما علم من الدين بالضرورة .

حكم القضايا القطعية بأنواعها وأصنافها من حيث التصويب والتخطئة، ومن حيث الثواب والعقاب.

قد جرى الخلاف بين الأصوليين في المسائل القطعية مـن حيث التصويـب والتخطئة ، والثواب والعقاب على مذاهب :

المذهب الأول الجمهور ، قالوا : ليس كل مجتهد في العقليات مصيبا ، بـل يجب أن يكون المصيب واحدا منهم مع جواز تخطئة جميعهم ، أمـا ان يتعدد المصيب فذلك ليس بممكن لأن الصواب في القطعيات لا يمكن ان يتعدد ، وكذا المسائل الأصولية والفقهية القطعية المصيب فيها واحد ، هذا من حيث التصويب والتخطئة .

امـا من حيث ما يترتب على التصويب او التخطئة من الثواب او العقاب فالمسائل العقلية يفصل فيها التفصيل الآتي :

1 ـ العقليات المتعلقة بالايمان بوجود الله تعالى وصفاته ، والتصديق برسله وبالمعجزات الدالة على صدقهم مع ما يرجع اليها من حدوث العالم وغير ذلك ، فالمخطىء فيها آثم كافر يخلد في النار مطلقا سواء اجتهد واخطأ او كان معاندا .

2 ـ العقليات التي لا ترجع الى معرفة الله تعالى ومعرفة رسله ، مثل جـواز رؤيته تعالى بالأبصار وخلق القرآن وخروج الموحدين من النار وكالصراط والميزان وغير ذلك فالمخطىء في ذلك غير محكوم بكفره ، ولكنه آثم مستحق للعقاب .

3 ـ العقليات المتعلقة بشئون الدنيا ، فالمخطئ فيها لا يستحق ثوابا ولا يستوجب عقابا اذ لا علاقة لها بالدين .

وأما المسائل الاصولية والفقهية المقطوع بها فما كان منها معلوما من الدين بالضرورة فجاحدها ومنكرها يكون كافرا مستحقا للخلود في النار ، فمن الاصولية كون القرآن حجة ، والسنة حجة ، ومن الفقهية وجوب الصلوات الخمس والزكاة والحج والصوم ، وحرمة الزنى والسرقة والقتل وشرب الخمر ، وغيرها مما هو معلوم من الدين بالضرورة .

فانكار شيء من ذلك انكار للتشريع أصلا وللارسال وللمعجزات الدالة على صدق الرسول وجاحد شيء من ذلك كافر قطعا ، لان الانكار في مثل هذه المسائل لا يصدر الا عن مكذب بالشرع .

وما كان منها معلوما بطريق النظر والاجتهاد لا بالضرورة فالمخطئ فيها ليس بكافر ، فمن الاصوليات كون الاجماع حجة والقياس حجة وخبر الواحد حجة وغير ذلك ، ومن الفقهيات الاحكام المعلومة بالاجماع ، فهي قطعية الا أنها ليست من ضروريات الدين، فمنكرها مخطئ آثم وليس بكافر

المذهب الثاني للجاحظ من المعتزلة قال : المصيب في القطعيات واحد ، عقلية أو أصولية أو فقهية . غير أن المخطئ المخالف لملة الاسلام من اليهود والنصارى والدهرية ان كان معاندا على خلاف اعتقاده فهو آثم كافر، وان نظر وعجز عن ادراك الحق فهو معذور غير آثم . فالآثم المعذب عند الجاحظ هو المعاند فقط .

وهكذا ألحق الجاحظ الأصول بالفروع في التصويب والتخطئة والاثابة والتأثيم بناء على مذهب المخطئة الذين يقولون : ان المصيب في الفروع واحد والمخطئ غير آثم .

واستدل الجاحظ لما ذهب اليه بأن هؤلاء قد اجتهدوا واستفرغوا الوسع فعجزوا عن ادراك الحق ولزموا عقائدهم خوفا من الله تعالى حيث استدت عليهم طرق المعرفة ، فتكليفهم بعد ذلك باعتقاد خلاف معتقدهم تكليف بما لا يطاق وهو ممنوع لدليلي النقل والعقل .

أما النقل فقوله تعالى : (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) .

وأما العقل ، فان الله تعالى رؤوف بعباده رحيم بهم ، فلا يعذبهم على ما لا قدرة لهم عليه مما ليس في وسعهم .

المذهب الثالث ، لعبيد الله بن الحسن العنبري من المعتزلة ، قال : كل مجتهد في لقطعيات مصيب ولو كانت عقلية كما في الفروع ، فلا تخطئة ولا تأثيم ، فهو يقول بالحاق الاصول بالفروع أيضا لكن على مذهب المصوبة الذين يقولون : مجتهد في الفروع مصيب

واستدل لذلك بأنه اذا اجتهد ونظر فأداه اجتهاده الى معتقده فانه يكون معذورا ويلزمه القول بذلك في جميع القطعيات أصولية وفقهية .

وقد استبشع ما قاله العنبري وانتقد عليه بأنه إن أراد بالاصابة موافقة الاعتقاد للمعتقد فقد أحال وخرج عن المعقول ، اذ يلزم عليه آن يكون حدوث العالم وقدمه حقا في نفس الامر عند اختلاف الاجتهاد ، واثبات الصانع ونفيه حقا ، وتصديق الرسول وتكذيبه حقا ، وغير ذلك من كل قضية عقلية يؤدى فيها الاجتهاد إلى اجتماع النقيضين وذلك محال ، وأن أراد بالاصابة أنه أتى بما كلف به مما هو داخل في وسعه وقدرته من الاجتهاد ،

وأنه معذور في المخالفة غير آثم فيؤدي ذلك الى القول بأن اليهود والنصارى والمجوس على صواب فيما اعتقدوه ، مع أنه لا يقول بذلك احد من المسلمين ، وقد أول بعض المعتزلة كلام العنبري بأنه أراد به أصول الديانات التي يختلف فيها أهل القبلة ويرجع فيها المختلفون الى الآيات والآثار المحتملة للتأويل كالرؤية وخلق الأفعال .

وبناء على هذا التأويل فيكون مذهب العنبري موافقا لمذهب الجاحظ ، فينبغي حمل ما قالاه على هذا التأويل ، اذ ما من احد من هذه الأمة الا وهو يقطع بتضليل اليهود والنصارى والمجوس ويحكم بكفرهم وتخليدهم في الجحيم .

التحقيق في هذه المسألة ان الذي يجب شد اليد عليه واعتماده في هذه المسألة هو ما ذهب اليه الجمهور من ان الحق في القطعيات واحد ، سواء كانت عقلية أو اصولية او فقهية ، وما احتج به الجاحظ من لزوم التكليف بما لا يطاق مردود ومنقوض بما احتج به الجمهور من الأدلة التي لا حصر لها كتابا وسنة واجماعا .

اما الكتاب فقوله تعالى : (ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار) وقوله : (وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم فأصبحتم من الخاسرين) وقوله : (في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون) والمرض في الآية الشك . فقد توعدهم الله في هذه الآيات بالعذاب والعقاب ، وذلك دليل على انهم غير معذورين فيما اعتقدوه .

واما السنة فانه من المعلوم الضروري ان النبي صلى الله عليه وسلم أكره اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم من الكفار على تصديقه والايمان برسالته ، وذمهم على اصرارهم على معتقداتهم ولذلك قاتلهم وقتل وعذب من ظفر به منهم ، وأباح أخذ أموالهم وسبي ابنائهم ونسائهم وذلك اعظم الأكراه ، مع العلم ايضا بأنه ليس كل من قاتله وقتله وعذبه كان معاندا بعد ظهور الحق له بدليله فان ذلك مما تحيله العادة ، ولو كانوا معذورين في اعتقادهم ، وقد قاموا بما كلفوا به مما في وسعهم لما أقدم الرسول على شيء من ذلك .

واما الاجماع فقد وقع الاتفاق قبل الجاحظ والعنبري وبعدهما من سلف هذه الأمة وخلفها على ذم المبتدعة ومهاجرتهم وقطع الصحبة معهم وتشديد الانكار عليهم وقتالهم على معتقداتهم ، مع ترك التشديد على المختلفين في مسائل الفرائض وفروع الفقه، ولو كانوا معذورين في معتقداتهم لما اجمعت الأمة على شيء من ذلك لعصمتها من الخطأ .

القسم الثاني ، المسائل الظنية . وهي الأحكام الفقهية الفرعية التي تكون مجالا للاجتهاد ، وقد اختلف الأصوليون فيها اختلافا كبيرا من حيث التصويب والتخطئة ، ومن حيث الاثابة والتأثيم ، وهذا الخلاف مبني عندهم على اختلافهم في تعين حكم الله تعالى في الصورة المختلف في حكمها قبل الاجتهاد وعدم تعينه ، وتفصيل القول في المسألة التي هي مبنى الخلاف في التصويب والتخطئة والاثابة والتأثيم ما يأتي :

القضايا الظنية الاجتهادية ، اما ان لا يكون فيها حكم معين لله تعالى قبل الاجتهاد أو يكون فيها حكم معين ، والتي فيها حكم معين قبل الاجتهاد اما ان يكون عليه دليل أولا فان كان عليه دليل فاما أن يكون ظنيا او قطعيا ، فهذه اربع صور : 1 - ان لا يكون في الواقعة حكم معين قبل الاجتهاد . 2 - أن يكون فيها حكم معين ولا دليل عليه . 3 - أن يكون عليه دليل ظني كالأمارة . 4 - أن يكون عليه دليل قطعي ، وتفصيل القول في احكامها ما يأتي :

أما الصورة الاولى التي لا يكون فيها حكم معين لله تعالى قبل الاجتهاد فهي التي اعتمدها الجمهور من المتكلمين ، كالاشعري والغزالي والقاضي أبي بكر الباقلاني وأبي الهذيل وأبي علي وأبي هاشم من المعتزلة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن صاحبي أبي حنيفة وغيرهم ، فقالوا : كل مجتهد فيها مصيب ، وان اختلف الحكم باختلاف الاجتهاد لان حكم الله حينئذ تابع لظن المجتهد ، فكل ما أداه اليه اجتهاده وغلب على ظنه فهو حكم الله في حقه، وله الأجر والثواب على ما بذله من المجهود ، ويدعى أصحاب هذا المذهب المصوبة ، لانهم يعدون كل مجتهد مصيبا ، وإن اختلفوا فيما أداهم اليه اجتهادهم ، فلا تخطئة ولا تأثيم .

وأما الصورة الثانية التي يكون حكم الله فيها معينا قبل الاجتهاد من غير دليل عليه فقد قال بها طائفة من الفقهاء والمتكلمين حيث مثلوه بدفين في الارض يعثر عليه الطالب بطريق الاتفاق والصدفة لا عن قصد ، فمن عثر عليه وصادفه فله أجران ، ومن أخطأه فله أجر واحد على كده واجتهاده وان كان مخطئا في الاصابة .

وأما الصورة الثالثة التي يكون فيها دليل ظني على الحكم المعين لله تعالى فقد قال بها جماعة من العلماء ، منهم ابن فورك وأبو اسحق الاسفرايني ونسب أيضا الى الشافعي وأبي حنيفة وغيرهم ، حيث قالوا : ان المجتهد اذا ظفر بالحق ووافقه فهو مصيب وله أجران ، وان اجتهد وبذل الوسع ولكن لغموض الحق وخفائه لم يصبه فهو مخطئ وله أجر واحد على ما بذله من المجهود ، وهناك من قال بتأثيمه لعدم اصابته ما كلف به .

وأما الصورة الرابعة التي يكون فيها دليل قطعي من نص أو اجماع على الحكم المعين من عدم الوقوف عليه فقد اتفقوا على أن المصيب واحد ، ثم اختلفوا في تأثيمه ان لم يصادف الحكم المعين فيها عند الله تعالى .

فذهب الجمهور الى أن المجتهد ان قصر في طلب الدليل وأخطأ في اجتهاده فهو آثم لتقصيره فيما كلف به من الطلب ، وان لم يقصر في ذلك بأن بذل وسعه في طلبه ولكن تعذر عليه الوصول اليه اما لبعد المسافة أو لاخفاء الراوي له وعدم تبليغه فلا اثم عليه .

وذهب ابو بكر الاصم وابن علية وبشر المريسي وغيرهم إلى أن المخطئ آثم ويستحق العقاب . وبذلك الحقوا الفروع بالاصول وقاسوها عليها في استحقاق المخطئ في الفروع ما يستحقه المخطئ في الاصول من التأثيم والعقاب .

هذه بعض التفاصيل والخلافات التي وردت في المسائل الظنية الاجتهادية وهي على تشعبها وما جاء فيها من التفاريع والتطويل ليس فيما اوردوه فيها من الحجج على ما قالوه ما يشفي العليل او تطمئن اليه النفس ، ان هي الا تأويلات وتخمينات لا ترتكز على اساس متين او حجة صحيحة ، ولا حتى على شبه تقبلها العقول .

وهي كثرة الاقوال التي جرت فيها تبعا للفروض والتقديرات يرجع الخلاف فيها الى خلاف اساسي على مذهبين :

1 ـ مذهب المصوبة الذي يقول : ان كل مجتهد مصيب ، بناء على انه ليس هناك حكم للشارع قبل الاجتهاد يوافقه او يخالفه .

2 ـ مذهب المخطئة الذي يرى ان احد المجتهدين المختلفين لا بد ان يكون مخطئا، بناء على ان هناك حكما معينا لله تعالى قبل الاجتهاد فما وافقه يكون صوابا وما خالفه يكون خطأ ، ولا يمكن في حال الاختلاف ان يوافق كل منهما الحق حتى يكونا معا صوابا ، وإلا لأدى ذلك الى اجتماع الضدين او النقيضين ، وذلك محال .

القول الفصل في هذا الخلاف . المعتمد من هذا الخلاف هو مذهب المخطئة الذي يرى أن المصيب في المسائل الفقهية واحد ، وغيره مخطيء مع اثابة المصيب وعدم تأثيم المخطيء اذا أتى بما كلف به من الاجتهاد ، وهو مختار الآمدي وصححه ابن السبكي ، والدليل على ذلك الكتاب والسنة والاجماع والمعقول .

أولا - الكتاب ، قال الله تعالى : (وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان) ووجه الاحتجاج بالآية أن الله تعالى خصص سليمان بتفهيم الحق في الواقعة ، وذلك يدل على عدم تفهيم الحكم لداود ، والا لما كان لتخصيص سليمان بتفهيم الحق فائدة ، وهو دليل على اتحاد الحكم في الواقعة وأن المصيب واحد .

ثانيا - السنة ، قال صلى الله عليه وسلم : اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران واذا أخطأ فله أجر واحد ، وهذا الحديث صريح في انحصار الاجتهاد وانقسامه الى الصواب والخطأ ، ولو كان كل واحد منهما مصيبا لما كان لهذا التقسيم معنى ، وبهذا يرد أيضا على من قال : ان الحق واحد ولكن المخطيء آثم لأن النبي صلى الله عليه وسلم سمى من لم يوافق الحق في اجتهاده مخطئا ، ومع ذلك فقد رتب على ذلك استحقاقه للثواب والأجر

ثالثا - الاجماع ، لقد اتفق الصحابة وأجمعوا على اطلاق لفظ الخطأ في الاجتهاد من غير نكير ، فمن ذلك ما روى عن أبي بكر رضي الله عنه أنه قال : أقول في الكلالة برأيي فان يكون صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان

ومن ذلك ما روى عن عمر أنه حكم بحكم فقال رجل حضره : هذا والله ، الحق . فقال عمر : ان عمر لا يدري أنه أصاب الحق ، لكنه لم يال جهدا . وروى أنه قال لكاتبه : اكتب هذا ما رأى عمر فان يكن خطأ فمنه وان يكن صوابا فمن الله . وقال أيضا في جواب المرأة التي ردت عليه لما نهى عن المبالغة في المهر : أصابت امرأة وأخطأ عمر ومن ذلك ما روى عن علي رضي الله عنه في المرأة التي استحضرها عمر فأجهضت ما في بطنها ، وقال له عثمان وعبد الرحمن بن عوف : انما أنت مؤدب لا نرى عليك شيئا ، أنه قال : ان كانا قد اجتهدا فقد أخطآ ، وان لم يجتهدا فقد غشاك ، أرى عليك الدية . ومن ذلك ما روى عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال في المفوضة : أقول فيها برأيي فان يكن صوابا فمن الله ورسوله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان . ومن ذلك ما روى أن عليا وابن مسعود وزيد بن ثابت رضي الله عنهم خطئوا ابن عباس في ترك القول بالعول ، فأنكر عليهم ابن عباس قولهم بالعول حيث قال : من شاء أن يباهلني باهلته ، ان الذي أحصى رمل عالج عددا لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا ، هذان نصفان ذهبا بالمال فأين موضع الثلث ؟ ومن ذلك ما روى عن ابن عباس أنه قال : ألا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أبا الاب أبا .

الى غير ذلك من الوقائع التي صرح فيها الصحابة بالتخطئة في الاجتهاد من غير ان ينكر بعضهم على بعض في التخطئة ، فكان ذلك اجماعا منهم على ان الحق فيما يجتهدون فيه يجب أن يكون واحداً .

رابعا - المعقول ، وذلك من أوجه :

1 - ان القول بتصويت كل واحد من المجتهدين يفضي قطعا عند اختلاف

اجتهادهم بالنفي والاثبات أو الحل والحرمة في مسألة واحدة الى الجمع بين النقيضين أو الضدين وكلاهما محال ، وكل ما أدى الى المحال محال .

2 ـ قد اجمعت الأمة على تجويز المناظرة وشرعيتها بين المجتهدين ، ولو كان كل واحد منهم مصيباً في اجتهاده لم تكن للمناظرة المجمع على شرعيتها فائدة لأن كل واحد يعتقد أن ما صار اليه مناظره المخالف حق وصواب ، فالمناظرة بعد ذلك ان كانت لمعرفة أن ما صار اليه خصمه صواب ففيها تحصيل الحاصل ، وان كانت لقصد رد صاحبه عما أداه اليه اجتهاده مع اعتقاده أنه على صواب ، فهي حرام

3 ـ ان القول بتصويب كل واحد من المجتهدين يلزم عليه أمور ممتنعة فيكون ممتنعاً : منها أنه اذا تزوج شافعي بحنفية وكانا مجتهدين وقال لها : أنت بائن . ثم قال : راجعتك . وكان الرجل يرى جواز الرجعة بعد التطليق بهذه الصيغة بينما المرأة تعتقد حرمة المراجعة فلا يجوز لها تسليم نفسها ، فمراجعة المطلقة بهذه الصيغة الكنائية تكون حلالا وحراماً في وقت واحد تبعاً لاختلاف اجتهاد الرجل والمرأة ، فيؤدي ذلك الى اجتماع الضدين أو النقيضين ككون الشيء الواحد حلالا وحراماً ، وكونه حلالا لا حلالا ، أو حراماً لا حراماً ، وذلك كله محال باطل وكل ما أدى الى المحال محال ، وايضاً فانه يفضي الى منازعة بينهما لا سبيل الى رفعها شرعاً وذلك محال .

ومنها أنه لو عقد مجتهد على امرأة بلا ولي وكان يرى صحة انعقاد النكاح ، بلا ولي ، ثم عقد عليها مجتهد آخر بولي وهو يرى اشتراط الولي في صحة النكاح ، فالاول يعتقد صحة نكاحه وبطلان الثاني ، والثاني يرى العكس حيث يعتقد فساد النكاح الاول وصحة الثاني ، وبناء على ما يعتقده كل منهما تكون المرأة الواحدة في آن واحد حلالا لزوجين ، وذلك ممتنع شرعاً .

الخروج من المأزق، وللخروج من المأزق في مثل هاتين الصورتين يجب الرجوع الى حاكم يحكم بينهما أو الى محكم يحكمانه، فما حكم به فهو الحق الذي يجب عليهما اتباعه والعمل بمقتضاه .

المسألة الثالثة ـ نقض الحكم في المسائل الاجتهادية ، اذا اجتهد الحاكم في مسألة وأداه اجتهاده الى حكم نفي نقضه وعدم نقضه التفصيل الآتي :

المجتهد اذا أداه اجتهاده الى حكم فاما أن يجتهد في القضية التي رفعت اليه للفصل فيها فيكون حاكماً ، واما أن يجتهد لنفسه واما أن يجتهد للافتاء لغيره .

أما المجتهد اذا حكم بين الخصمين في مسألة عن اجتهاد فلا يجوز نقض حكمه اتفاقاً ، لا من ذلك الحاكم لتغير اجتهاده ، ولا من غيره لمخالفته له في الاجتهاد ، وانما امتنع نقض الحكم في ذلك لانه لو جاز نقض النقض ونقض نقض النقض ، فيتسلسل الامر الى غير نهاية ، وبذلك تضطرب الاحكام وينعدم الوثوق بحكم الحاكم ، وذلك مخالف للمصلحة التي من أجلها نصب الحاكم ، وهي فصل الخصومات .

وانما يمكن نقض حكم الحاكم فيما اذا كان مخالفاً لدليل قاطع من كتاب أو سنة أو اجماع أو قياس جلي ، وهو ما كانت فيه العلة منصوصة أو قطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع ، وكذا ينقض حكمه اذا كان على خلاف اجتهاده بأن قلد مخالفه في الاجتهاد ، فينقض حكمه لامتناع تقليد غيره ، وكذا ينقض حكمه اذا كان مخالفاً لنص امامه . ومن غير ان يقلد في ذلك أحداً لاستقلاله برأيه ، وانما نقض حكمه في هذه الحالة

لأن نص أمامه في حقه قائم مقام الدليل في حق المجتهد ، أما لو قلد في حكمه غير امامه فيجري فيه الخلاف ، بناء على أنه يمتنع فان حكمه ينقض ، وبناء على جواز تقليد غير امامه فلا ينقض حكمه لأنه لعدالته انما حكم به لرجحانه عنده ،

واما المجتهد لنفسه اذا أداه اجتهاده الى حكم كتجويز نكاح المرأة بلاولي ثم تغير اجتهاده فلا يخلو الحال من أن يكون قد وقع الحكم به من حاكم آخر أولا ، فان وقع الحكم به من غيره فلا سبيل الى نقضه نظرا لوجوب المحافظة على حكم الحاكم ومصلحته ، أما اذا لم يقع الحكم به بعد فتجب عليه مفارقة المنكوحة ، وان كان مستديما لحل الاستمتاع بها على خلاف ما يعتقده من الحرمة وذلك خلاف الاجماع .

وأما المجتهد اذا افتى غيره بما أداه اليه اجتهاده ثم تغير اجتهاده وكان المستفتي قد عمل بمقتضى فتواه فقد اختلف الأصوليون في كون المقلد تجب عليه مفارقة الزوجة كما في مسألة النكاح بلاولي لتغير اجتهاد مفتيه وعدم وجوب ذلك .

والحق انه تجب عليه مفارقتها اقتداء بمن افتاه ، لذا يجب على المفتي ان يعلم المستفتي بتغير اجتهاده ليكف عن العمل بمقتضى فتواه ، وقيل لا ينقض معموله ان عمل لأن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد لما تقدم من لزوم التسلسل .

ضمان المفتي . المجتهد اذا افتى غيره بما ترتب عليه الاتلاف كما اذا افتى بتنجيس جميع السمن الذي وقعت فيه فارة فاتلفه المستفتي ثم تغير اجتهاده بأنه لا يتنجس منه الا البعض فان تغير اجتهاده لا لقاطع فلا ضمان عليه لأنه معذور اما اذا تغير لقاطع كالنص والاجماع فانه يجب عليه الضمان لتقصيره في البحث عنه قبل الافتاء .

التقليد

التقليد يأتي في مقابلة الاجتهاد لأن الاجتهاد كما تقدم استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي حيث ان المجتهد يستخرج بنفسه الحكم من النصوص الشرعية : الكتاب والسنة ومن الاجماع او بطريق القياس وغير ذلك ، واما التقليد فهو اخذ الحكم من الغير بسؤاله عنه فليس فيه استفراغ الوسع ولا بذل أي مجهود ، لهذا كان الاجتهاد والتقليد متقابلين .

والكلام على التقليد ينحصر في العناصر الآتية : التقليد لغة واصطلاحا - المقلد اسم مفعول وهو المفتي - المقلد اسم فاعل وهو المستفتي - ما يقع فيه التقليد وهو المستفتى فيه .

العنصر الأول في معنى التقليد ، وهو لغة مأخوذ من وضع القلادة وجعلها في عنق الدابة او غيرها ، فكأن المستفتي جعل عهدة الحكم الذي اتبع فيه غيره كالقلادة في عنق من استفتاه وقلده ليتبرأ من مسئولية ذلك الحكم حيث اتبعه فيه من غير علم منه بمصدر ذلك الحكم .

اما في الاصطلاح الأصولي فقد عرفوه بعدة تعاريف كلها متقاربة ، وأحسنها قول ابن السبكي : التقليد اخذ القول من غير معرفة دليله . وقول الآمدي : التقليد عبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة . فيشمل التعريفان أخذ العامي بقول العامي واخذ المجتهد بقول مجتهد آخر ،

فالرجوع الى قول الرسول ، والى ما وقع عليه الاجماع ، ورجوع العامي الى قول المفتي ، ورجوع القاضي الى شهادة العدول لا يكون شيء من ذلك تقليداً لعدم عروه عن الحجة، لان صدق الرسول علم بالمعجزة الدالة على صدقه ، وعلم وجوب قبول قول الاجماع باخبار الرسول عن عصمتهم ، كما علم وجوب قبول قول المفتي والشاهدين بالاجماع ، أصاب المفتي أم أخطأ ، صدق الشاهد أم كذب لان المطلوب في ذلك اتباع غلبة الظن ، فهو قبول قول بحجة ملزمة فلم يكن تقليداً ، وهذا لا ينافي أن العرف جرى باطلاق التقليد حتى على أخذ العوام بقول المجتهدين ، بل وبقول الرسول على ما روى عن الشافعي .

العنصر الثاني المقلد اسم مفعول وهو المفتي ، وينقسم باعتبار الاجتهاد والتقليد الى قسمين ، لانه اما أن يكون مجتهداً أو مقلداً .

القسم الاول . المفتي المجتهد ، ويشترط فيه جميع شروط الاجتهاد التي تقدم شرحها في مبحث الاجتهاد بأن يكون عارفاً بالادلة العقلية كحدوث العالم ، وأن له صانعاً متصفا بجميع صفات الكمال والجلال ومنزها عن جميع صفات النقص ، وأنه أرسل محمدا صلى الله عليه وسلم وأيده بالمعجزات الدالة على صدقه في رسالته ، مع تبليغه جميع ما كلف بتبليغه الى الخلق من الاحكام الشرعية ، وأن يكون عارفا بالأدلة السمعية وأنواعها واختلاف مراتبها في الدلالة على الاحكام ، مع معرفة الناسخ والمنسوخ منها وجهات ترجح بعضها على بعض عند تعارضها وكيفية استخراج واستثمار الاحكام منها الى غير ذلك مما تقدم .

ويشترط فيه زيادة على ما ذكر أن تتوفر فيه الشروط الآتية :

1 - أن يكون عدلا ثقة حتى يوثق به فيما يخبر عنه من الاحكام الشرعية .

2 - أن يكون قاصدا الارشاد وهداية العامة الى معرفة الاحكام الشرعية يبتغي بذلك وجه الله تعالى لا رياء ولا سمعة ولا طمعا في مال أو جاه ولا خوفا من سلطان أو ذي شوكة .

3 - أن يكون متصفا بالحلم والسكينة والوقار ليرغب السامع في قبول ما يقول ويخبر به من الاحكام الشرعية .

4 - أن يكون متصفا بالعفة والنزاهة عن ما في أيدي الناس والا فلو شعر الناس بطمعه وحاجته الى ما في أيديهم لابتعدوا عنه وزهدوا فيه وتناولته ألسنتهم بالذم والمضغ ، فلابد أن يكون غنيا بعفته ونزاهته وزهده عما في أيديهم .

5 - أن يكون عارفا بأحوال الناس وعاداتهم في تصرفاتهم ومعاملاتهم ، وبما عرف عن مجتمعهم من الاستقامة والصدق والثقة أو الكذب والمكر والتدليس ، وما الى ذلك، وبكل ما يستعين به على التوصل الى معرفة وجه الحق فيما يستفتى فيه ، والا فقد يفسد بفتواه أكثر مما يصلح وقد يزيغ عن الحق من حيث لا يشعر .

والمجتهد الذي تتوفر فيه هذه الشروط هو الذي يكون هاديا ومرشدا ، وهو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور ، فلا يذهب بهم مذهب الشدة ، ولا يميل بهم الى طرق التهاون لأن التشديد يؤدي الى التهلكة ، والتسامح المطلق يؤدي الى الانحلال ، وذلك من شأنه أن يؤدي الى مسخ روح التشريع وطمس محاسنه ، والى تقويض دعائمه وأركانه .

والى جانب هذا فان المفتي يجب عليه ان لا يقدم على الافتاء اذا كان في حالة امن الأحوال الآتية : غضب شديد - خوف مزعج - هم مقلق - جوع مفرط - نعاس ثقيل غالب - نشغال البال بأمر عظيم - مدافعة الـأخبثين هذه الأحوال اذا اعترت المفتي فلا يجوز له أن يفتي معها لأنها تخرجه عن الاعتدال ، ولا يمكن له معها ان يتثبت فيما يفتي به ويخبر عنه من الأحكام

القسم الثاني المفتي المقلد الذي ليس بمجتهد مطلق ، وقد اختلف الأصوليون في جواز افتائه على مذاهب :

المذهب الأول لأبي الحسين البصري وجماعة من الأصوليين ، قالوا : ان من ليس بمجتهد مطلق لا يجوز له الافتاء بمذهب امامه لأنه انما يسأل عما عنده لا عما عند غيره من المجتهدين فلا يجوز له الافتاء لانتفاء وصف الاجتهاد عنه الذي هو شرط الافتاء

المذهب الثاني لغيرهم ، قالوا : يجوز الافتاء عند الضرورة اذا لم يكن هناك مجتهد يقوم بمهمة الافتاء المحتاجة اليه ، أما اذا وجد المجتهد المطلق فلا يجوز الافتاء للمقلد حينئذ

المذهب الثالث ، يقول : يجوز له الافتاء بمذهب امامه حكاية عنه اذا ثبت لديه بنقل يوثق به بأن سمعه منه مشافهة أو رواية او وجده مسطورا في كتاب او غير ذلك لـذا اجـازوا للمرأة ان تعمل في حيضها بقول زوجها حكاية عن المفتي على ما كان عليه الصحابة مع زوجاتهم، وان كان هذا من قبيل النقل والرواية لا من قبيل الافتاء الذي يعتمد على الدراية ، والرواية غير الدراية ، اذا كانا مختلفين في الحكم ،

المذهب الرابع ، يقول : ان كان المقلد مطلعا على مأخذ المجتهد المطلق الذي يقلده ويعتقده وكان قادرا على الترجيح والتفريع على قواعد امامه واقواله ، متمكنا من الفرق والجمع والنظر والمناظرة في ذلك ، وهو مجتهد المذهب ، فيجوز له الافتاء والا فيمنع منه ، لأن الافتاء في دين الله بغير علم جهل وضلال .

وهذا المذهب الأخير هو المختار من الخلاف عند الآمدي .

حكم الافتاء ، اذا لم يوجد في البلد الا واحد ممن توفرت فيه اهلية الافتاء وتقدم اليه من سأله عن حكم مسألة من المسائل الحادثة ، ولم يكن هناك متسع من الوقت يسمح بتأخير العمل، فان الافتاء يتعين ويصير فرض عين في حق الموجود ذي الأهلية والكفاءة .

أما اذا تعدد المتأهلون وكان في الوقت متسع بتأخير العمل فان الافتاء يكون فرض كفاية عليهم جميعا، فان قام به واحد منهم سقط عن الجميع، وان فرطوا فيه ولم يقم به أحد منهم اثموا جميعا

تكرر الواقعة بعد الافتاء فيها . المجتهد اذا عرضت عليه قضية وافتى فيها بمـا اداه اليه اجتهاده ثم بعد ذلك حدثت مثل تلك الواقعة وعرضت عليه للافتـاء أيضـا ، ففي إكتفائـه باجتهاده الأول والاعتماد عليه في الافتاء ثانيا ، أو عدم اكتفائه بذلك بل يجب عليه اعـادة النظر والاجتهاد ، التفصيل الآتي :

ذلك أن المجتهد اما أن يتجدد له ما يقتضي الرجوع عن افتائه الأول أولا ، وفي كل اما أن يكون ذاكرا للدليل الذي اعتمده في اجتهاده الأول أو غير ذاكر له .

أمـا اذا تجدد له ما يقتضي الرجوع فانه يجب عليه تجديد النظر مطلقا ، سواء كان ذاكرا للدليل أو غير ذاكر له .

وأما إذا لم يتجدد له ما يقتضي الرجوع عن اجتهاده الاول فلا يخلو ، اما أن يكون ذاكرا الدليل الدليل الذي اعتمده في اجتهاده الاول ، واما ان يكون غير ذاكر له .

فإن كان ذاكرا الدليل الذي اعتمده في اجتهاده الاول فلا يجب عليه تجديد النظر حينئذ اذ لا حاجة اليه ، لان الاصل عدم اطلاعه على ما لم يطلع عليه اولا .

وان كان غير ذاكر للدليل فانه يجب عليه تجديد النظر ، لانه لو اخذ بالاجتهاد الاول واعتمده في الحادثة الثانية من غير نظر مع عدم تذكره لدليله لكان آخذا بالحكم من غير دليل يدل عليه ، لأن الدليل الأول لعدم تذكره صار لا ثقة له ببقاء الظن الذي كان مستفادا منه

العنصر الثالث - المقلد - اسم فاعل - وهو المستفتي ، وقد يكون عاميا صرفا ، وفي حكمه العالم الذي لم تتوفر فيه مؤهلات الاجتهاد وقد يكون مجتهدا كامل الأهلية .

اولا - العامي مطلقا ، وقد اختلف في استفتائه غيره وتقليده على ثلاثة اقوال :

1 - يرى ان العامي يجب عليه الاستفتاء واتباع قول العلماء وهو ما عليه الجمهور .

2 - لقوم من القدرية ، ذهبوا الى القول بلزوم النظر في الدليل واتباع الامام المعصوم.

3 - نقل عن الجبائي ، فقد اباح ذلك في المسائل الاجتهادية دون غيرها كالصلوات الخمس وغيرها من العبادات .

والمختار المعتمد من هذا الخلاف ما عليه الجمهور من وجوب استفتاء العامي واتباعه العلماء واستدلوا له بالنص والاجماع والمعقول .

اما النص فقوله تعالى : (فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) والخطاب عام، فكل من لم يعلم يجب عليه السؤال .

واما الإجماع فإن الصحابة كانوا يفتون العوام فيما ينزل بهم من الحوادث من غير أن يأمروهم بالاجتهاد في احكامها ، وذلك مما علم ضرورة ونقل تواترا عن علمائهم وعوامهم ، فقد كان العامة يستفتون المجتهدين ويتبعونهم في الاحكام الشرعية فيبادرون الى اجابة سؤالهم من غير ذكر الدليل ولا ينكرون عليهم السؤال، فكان ذلك دليلا على جواز اتباع العامي للمجتهد

واما المعقول فان تكليف العامي ومن ليست له اهلية الاجتهاد اذا حدثت له حادثة فرعية بطلب رتبة الاجتهاد ممتنع لأنه يؤدي الى انقطاع الحرث والنسل وتعطيل الحرف والصنائع والتجارة وغير ذلك مما تقدم شرحه لدى الكلام على حكم اجتهاد العامي ، على ما في ذلك من الاضرار الذي نفاه الرسول بقوله : لا ضرر ولا ضرار في الاسلام . وذلك عام في كل ضرار لأنه نكرة في سياق النفي فيعم .

لذا تعين على العوام اللجوء الى العلماء وسؤالهم عن الاحكام الشرعية ، ويجب عليهم قبول قول المفتي العالم ، لقوله تعالى : (فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) فالسائل هو العامي الذي لا علم له ، والمسئول هو العالم المجتهد ، والخطاب عام للجميع ، اذ ما يفتي به المجتهد بالنظر الى العوام قائم مقام نص الشارع بالنظر الى المجتهدين ، فيجب عليهم قبول قول المفتي ، كما يجب على الحاكم قبول قول الشاهد ، ويجب على الامة قبول خبر الواحد .

من يستفتيه العامي ، لا يستفتي العامي الا من عرفه بالعلم والاجتهاد والعدالة أما من عرفه بضد هذه الصفات فلا يجوز له استفتاؤه ، ويعرف المتصف بالعلم والعدالة بانتصابه للفتوى والناس ملتفون حوله ومقبلون على سؤاله والأخذ عنه والاطمئنان اليه ، كما يعرف المتصف بأضداد تلك الصفات بالسماع من الناس وابتعادهم عنه ونفورهم منه .

أما المجهول علما وعدالة فالتحقيق الذي عليه الجمهور أنه يمنع من استفتائه .

ففيما يرجع الى الجهل بعلمه فما داما مستويين في أصالة الجهل والعامية لا يعقل أن يسأل من قد يكون أجهل منه ، واعتبارا لكون الجهل والعامية هما الأصل في الخلق والأغلب في الناس الا أفرادا منهم فيجب حمله على الجهل والعامية ، وبناء على الاستصحاب وبقاء ما كان على ما كان فلا يجوز استفتاؤه الا بعد البحث عن علمه بسؤال الناس عنه للتوصل الى معرفة حاله من علم وأهلية للافتاء أو عدم ذلك .

وفيما يرجع الى الجهل بعدالته مع المعرفة بعلمه فيكتفى فيه بالظن الغالب الدال على ظهور عدالته ، ولا يجب البحث عنها لأن الغالب من حال المسلم ولا سيما المشهور بالعلم والاجتهاد انما هو العدالة ، وذلك كاف في افادة الظن بعدالته .

وانما رجح الجهل على العلم في جانب المفتي المجهول الحال بناء على أن الاصل في الخلق انما هو الجهل ، ورجحت العدالة على ضدها في جانبه أيضا ، بناء على أن الأصل في العلماء المجتهدين انما هو العدالة فرجح في كل ما هو الأصل فيه .

وبناء على قول من يرى أن العدالة يجب البحث عنها كالعلم فيكتفي في ذلك بخبر الواحد عن علمه وعدالته ، اذا كانت له معرفة يميز بها بين الملبس وغيره ، وقيل لابد من اثنين .

حكم الاستفتاء : اذا لم يوجد في البلد الا مجتهد واحد تعين على العامي استفتاؤه ، وهذا محل اتفاق ، أما اذا تعدد المجتهدون ومن توفرت فيهم أهلية الافتاء فقد اختلفوا في كون المستفتي يختار منهم من يشاء ليسأله عن الحادثة ، أو يلزمه المصير الى الأفضل علما ودينا وورعا على مذهبين :

المذهب الأول للجمهور ، منهم القاضي أبو بكر وجماعة من الأصوليين والفقهاء قالوا : له أن يختار للسؤال من يشاء من العلماء ، سواء تساووا أو تفاضلوا ، واستدلوا لذلك بالسنة والاجماع .

أما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم : أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم فالرسول لم يفرق بين أصحابه في الاقتداء بهم .

وأما الاجماع فان الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضول من المجتهدين ، اذ الخلفاء الأربعة كانوا أعرف بطرق الاجتهاد من غيرهم. لذا قال الرسول في حقهم: عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجد كما شهد الرسول لبعض أصحابه بالتفوق في المعرفة على بعض ، حيث قال : أقضاكم علي ، وأفرضكم زيد، واعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل .

وكان فيهم العوام ومن يجب عليهم الأخذ بقول المجتهدين ، ومع ذلك كانوا يسألون المجتهدين منهم من غير تفرقة بين الأفضل والمفضول . ولم يحجر على العوام منهم سؤال غير أبي بكر وعمر مثلا ، كما لم ينكر أحد منهم اتباع المفضول واستفتاءه مع وجود الأفضل ،

ولو كان ذلك غير جائز لما تطابق الصحابة على عدم انكاره والمنع منه ، وذلك اجماع منهم ، والاجماع دليل قطعي يجب اتباعه والعمل به .

المذهب الثاني ، لطائفة أخرى من الأصوليين ، منهم أحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من أصحاب الشافعي وغيرهم ، قالوا : يمتنع عليه التخيير ، بل يجب عليه مراجعة الأفضل ذهابا منهم الى أن قول المفتيين في حق العامي ينزلان منزلة الدليلين المتعارضين في حق المجتهد ، فكما يجب على المجتهد الترجيح بين الدليلين كذلك يجب على العامي الترجيح بين المفتيين ، ويعرف الأفضل منهما بالشهرة والتسامع لأن طريق معرفة الأحكام انما هو الظن ، والظن في تقليد الأعلم الأدين أقوى ، فيتعين المصير اليه .

والمختار من هذا الخلاف هو المذهب الأول الذي يقول بعدم التفرقة بين الأفضل والمفضول في اختيار من يسأله عن الحكم لما تقدم من دليلي السنة والاجماع، وبذلك يرى المذهب الثاني .

<u>اختلاف مفتيين على المستفتي .</u> اذا اختلف مفتيان على المستفتي في حادثة معينة فاما ان يتساويا في العلم والورع والفضل أو يختلفا لديه في هذه الصفات .

أما ان تساويا عنده من كل وجه فانه يراجعهما مرة أخرى ، ويعلمهما بتناقض فتواهما مع تساويهما عنده ، ويسألهما مرة أخرى عما يلزمه العمل به ، فان خيراه تخير ، وان اتفقا على الميل الى جانب معين اتبعهما ، وان اصرا على الخلاف وجب عليه ان يختار ، اذ لا سبيل الى تعطيل الحكم ، وليس احدهما بأولى من الآخر . اذ الأيمة كالنجوم بأيهم اقتدى اهتدى .

وأما اذا كان أحدهما اعلم او أورع في اعتقاده فالمختار عند القاضي أبي بكر تخييره أيضا لأن المفضول متصف بالاجتهاد حين انفراده ، وهذا الوصف لا ينتفي عنه اذا وجد معه غيره فزيادة الفضل لا تأثير لها .

أما الغزالي فقد اختار أنه يلزمه اتباع الأفضل لأن من اعتقد مثلا أن الشافعي أعلم من غيره ، وأن الصواب أغلب على مذهبه ، فليس له ان يأخذ بمذهب مخالفه بالتشهي ، اذ ليس للعامي أن ينتقي من المذاهب في كل مسألة أطيبها عنده فيتوسع كما يريد ، بل هذا الترجيح عنده يعتبر كترجيح الدليلين المتعارضين عند المفتي ، فانه يتبع ظنه في الترجيح بينهما ، فيجب ذلك أيضا في هذه المسألة ، وهذا هو التحقيق لأن الخطأ وان كان جائزا في حق الأفضل والفاضل والأعلم والعالم اما بالغفلة عن دليل قاطع ، واما بالحكم قبل تمام الاجتهاد واستفراغ الوسع ، الا أن الغلط أبعد عن الأعلم الأفضل قطعا ، لذا وجب ترجيحه وتقديمه على غيره في الاستفتاء عند ما يختلفان عليه .

هذا اذا اعتقد رجحان أحدهما لديه مطلقا علما ودينا ، أما ان ترجح أحدهما لديه على الآخر من وجه فان كان في العلم مع الاستواء في الدين والورع ، فمنهم من قال بالتخيير أيضا ، ومنهم من أوجب الأخذ بقول الأعلم وهو الأقرب .

وان كان الترجيح في الدين والورع مع الاستواء في العلم ، فيتعين الأدين .

فان كان أحدهما أرجح في العلم والآخر في الدين فقيل يتعين الاعلم ، لأن لزيادة العلم تأثيرا في الاجتهاد بخلاف زيادة الدين ، لذا يجب أن يقدم في كل ميدان من هو أخص به ، وأكثر ممارسة له من غيره ، فيقدم في الحروب من هو أعلم بمكائدها وسياسة الجيوش ، وفي القضاء من هو أكثر فطنة وأعلم بمكائد الخصوم ، وفي الصلاة من هو أعلم

بأحكام سهوها وعوارضها، وهكذا يقدم في الفتوى من هو أخص وأعلم بها ، فيقدم على الأدين الأورع،

وقيل يقدم الأورع الأدين ، لأن لزيادة الورع تأثيرا في التثبت في الاجتهاد .

ثانيا - المجتهد، وهو المكلف المستجمع لمؤهلات الاجتهاد بتمامها ، فان اجتهد وأداه اجتهاده الى حكم في القضية التي اجتهد فيها فلا يجوز له التقليد والاستفتاء اتفاقا ، اذ لا يجوز له أن يترك الحكم الذي أوجبه ظنه في المسألة حسب اجتهاده ليعتنق ظن غيره ويأخذ به ، وانما الخلاف في العالم الذي توفرت فيه تلك المؤهلات الا أنه لم يجتهد ، ففي جواز استفتائه غيره وتقليده خلاف على أقوال :

1 - لأهل السنة وعليه الامام مالك والقاضي أبو بكر وأكثر الفقهاء ، قالوا : لا يجوز تقليد العالم للعالم مطلقا سواء كان أعلم منه أو مساويا له .

2 - للامام أحمد بن حنبل واسحاق بن راهويه وسفيان الثوري ، قالوا : يجوز تقليد العالم للعالم مطلقا ، وروى عن الامام ابي حنيفة في ذلك روايتان ، واحتجوا لذلك بأن غاية المجتهد من اجتهاده أن يحصل مثل ما حصله غيره ، وكما يجوز أن يكون الثاني أقوى ، يجوز أن يكون أضعف فيتساقطان ويبقى التساوي ، وأحد المثلين يقوم مقام الآخر .

3 - لمحمد بن الحسن من الحنفية . قال : يجوز تقليد العالم لمن هو أعلم منه ولا يقلد من هو مثله أو دونه ، سواء كان من الصحابة او غيرهم ، واستدل لذلك بأن اجتهاد الأعلم أقرب الى الصواب فيتعين تقليده .

4 - لابن سريج ، قال : يجوز تقليد العالم لمن هو اعلم منه اذا تعذر عليه وجه الاجتهاد وضاق الوقت عن الاجتهاد ، لأنه اذا ضاق الوقت تكون حالة ضرورة بخلاف ما اذا اتسع الوقت فليست هناك ضرورة .

5 - لبعض اهل العراق ، قال : يجوز تقليد العالم فيما يفتي به وفيما يخصه ، ومنهم من قال بجواز ذلك فيما يخصه دون ما يفتي به ، لأن الحاجة تدعو اليه فيما يخصه بخلاف الفتيا، فله أن يحيل المستفتي على غيره .

6 - لأبي علي الجبائي . قال : الأولى له أن يجتهد ، وان لم يجتهد وترك الأولى جاز له تقليد الواحد من الصحابة اذا كان مترجحا في نظره على غيره ممن خالفه ، وان استووا في نظره يخير في تقليد من شاء منهم ، ولا يجوز له تقليد من عداهم ، وبه قال الامام الشافعي في رسالته ، واستدلوا لذلك بأن الوثوق باجتهاد الصحابي لمشاهدته الوحي والتنزيل ، ومعرفته بالتأويل واطلاعه على أحوال النبي عليه الصلاة والسلام أشد وأتم من الوثوق باجتهاد غيره ، لذا قال عليه الصلاة والسلام : خير القرون القرن الذي انا فيه .

7 - يقول بجواز تقليد الواحد من الصحابة والتابعين دون من عداهم ، واستدلوا لذلك بمثل ما استدل به أصحاب القول قبله .

والمختار المعتمد من هذا الخلاف ما عليه اصحاب المذهب الأول الذي يقول بمنع المجتهد من الاستفتاء والتقليد مطلقا ، واستدلوا لذلك بالكتاب والمعقول .

أما الكتاب فقوله تعالى : (فاعتبروا يأولى الأبصار) دلت الآية على وجوب الاعتبار والاجتهاد على أولي العقول ، فلا يجوز للمجتهد الاستفتاء والتقليد ، والآية وان كانت شاملة

للعامي لكنها قصرت على المجتهد وأخرج منها العامي لعجزه عن الاجتهاد فيعمل بهذا النص في حق المجتهد ، اذ هو الذي يجب عليه الاعتبار ولا يجوز له تركه .

وأما المعقول فمن ثلاثة أوجه :

1 - ان من له أهلية الاجتهاد متمكن من الاجتهاد ، فلا يجوز له مع ذلك أن يصير الى قول غيره كما في العقليات .

2 - انه لو كان قد اجتهد وأداه اجتهاده الى حكم من الأحكام لم يجزله تقليد غيره وترك ما أداه اليه اجتهاده ، فكذلك لا يجوز له تقليده قبل الاجتهاد ، لامكان ان يؤديه اجتهاده الى خلاف رأى مقلده .

3 - القول بجواز التقليد حكم شرعي ولابد له من دليل ، والاصل عدم الدليل ، فمن ادعاه يلزمه بيانه واثباته ، ولا يلزم من جواز ذلك في حق العامي العاجز عن الوصول الى تحصيل مطلوبه من الحكم جواز ذلك في حق من له أهليه الاجتهاد التي بها يتوصل الى معرفة الحكم بنفسه لقدرته على ذلك ، لأن وثوقه باجتهاده أتم من وثوقه باجتهاد من قلده .

حكم المستفتى بعد الاستفتاء . العامي وفي حكمه العالم الغير المجتهد اذا حدثت له بعد الاستفتاء واقعة أو اراد الرجوع بعد الاستفتاء عن مفتيه ينحصر الكلام عليه في الصور الآتية :

1 - أن يستفتي عالما مجتهدا او غيره ويأخذ بفتواه ، ثم تحدث له قضية مماثلة .

2 - أن يستفتي مجتهدا ثم يريد الرجوع عنه والانصراف الى استفتاء غيره .

3 - أن يلتزم مذهبا معينا ،

4 - ان يتتبع رخص المذاهب .

وحكم هذه الصور ما ياتي :

الصورة الأولى ، ان يستفتى العامي عالما او مقلدا في حادثة فيفتيه فيها بما عنده ، ثم تحدث له مثل ذلك الواقعة ، فلا يجوز له ان يكتفي بالافتاء الأول ، بل يجب عليه ان يعيد السؤال ، اذ لو اخذ بمقتضى الجواب الأول في الحادثة المتجددة لكان آخذا بالحكم فيها من غير دليل ، وهو في حق العامي قول المفتي ، وقوله الأول لا ثقة ببقائه عليه واستمراره عنده ، لاحتمال مخالفته له باطلاعه على ما يخالفه من دليل ان كان مجتهدا ، او نص لامامه ان كان مقلدا .

الصورة الثانية ان يستفتي العامي مجتهدا ثم اراد تركه والرجوع عنه الى غيره ، ولابد من التفصيل في ذلك بين ان يرجع عن الأول الى غيره في الحادثة التي استفتى فيها الأول او في غيرها من القضايا .

اما الرجوع عن الاول وانصرافه الى غيره في نفس الحادثة التي استفتى فيها الأول ففيها خلاف على أقوال :

1 - يرى أصحابه انه اذا عمل بمقتضى الافتاء الأول فليس له الرجوع عنه الى غيره في نفس الحادثة ولا في مثلها كان يقلد مالكا مثلا في نكاح بولي ، ثم يريد ان يعقد

ذكاها آخر بدون ولي على مذهب من يراه ، لأنه قد التزم ذلك القول بالعمل به ، بخلاف ما اذا لم يعمل به فيكون غير لازم له .

2 - يرى أصحابه انه يلزمه العمل به بمجرد الافتاء ، وليس له الانتقال الى غيره فيما أفتاه ولا في مثله ، لأنه قد التزمه باستفتائه فيلزمه .

3 - يرى أنه يلزمه العمل به وبمثله بالشروع في العمل به ، بخلاف ما اذا لم يشرع لأن شروعه في العمل به يقتضي بالتزامه ، بخلاف ما اذا لم يشرع فلا يلزمه .

4 - يرى انه لا يلزمه العمل به الا اذا التزمه ، بأن عقد العزم وصمم على التمسك به فحينئذ لا يجوز له الرجوع الى غيره ، بخلاف ما اذا لم يلزمه فلا يلزمه .

5 - لابن السمعاني ، فانه قال : انما يلزمه العمل به ان وقع في نفسه صحته والا فلا يلزمه .

6 - لابن الصلاح ، فانه قال : انما يلزمه العمل بالافتاء الأول ان لم يوجد مفت آخر ، أما ان وجد غيره فله ان يتخير بينهما .

والأصح من هذه الأقوال هو القول الأول الذي يرى انه لا يجوز له الرجوع عن الافتاء الأول بعد العمل به حتى قال الآمدي فيه : انه متفق عليه ، وحكي ايضا عن ابن الحاجب ، وان قيده بعضهم بما اذا تحراه واعتقد رجحانه ، لأن ترك الراجح الى المرجوح من غير حجة غير معقول .

واما الرجوع عن الأول وانصرافه الى غيره لاستفتائه في حادثة مخالفة للاولى كما اذا استفتى الأول في مسألة تتعلق بالنكاح ، ثم اراد ان يستفتي غيره في مسألة تتعلق بالبيع فقد وقع في ذلك خلاف على ثلاثة اقوال .

1 - يرى انه يجوز للمستفتي الرجوع الى غير من استفتاه اولا اذا كانت المسألة مخالفة للاولى ولا صلة لها بها لأن كل مسألة مستقلة بنفسها ، فله ان يسأل مفتيا عن حادثة وان يسأل آخر عن حادثة اخرى مغايرة للاولى ، فكما لم يتعين الاول للاتباع في المسألة الاولى الا بعد سؤاله كذلك لا يتعين في المسألة الاخرى الا بعد السؤال ايضا .

2 - يقول : لا يجوز له ان يسأل غير الاول ، لانه بسؤاله المجتهد الاول وعمله بقوله صار ملتزما لمذهبه ، ولا يجوز له الرجوع عن التزامه .

3 - يرى أنه يجوز له الانتقال في عصر الصحابة والتابعين ، نظرا الى ما وقع عليه اجماعهم من تسويغ استفتاء العامي لكل عالم في مسالة ، ولو كان ذلك ممتنعا لما جاز لهم اهماله والسكوت عنه ، أما بعد أن استقرت المذاهب في العصور بعد ذلك فلا يجوز له الانتقال عن مفت بعد استفتائه الى غيره ، ولو في مسألة مخالفة للاولى .

والاصح من هذا الخلاف ما عليه اصحاب القول الاول الذي يرى جواز انتقال العامي عمن استفتاه أولا الى غيره في غير المسالة الاولى ، لان ذلك هو الذي كان شائعا في عهد الصحابة والتابعين لما علم من استفتائهم مرة اماما ومرة اماما آخر ، فلم يكونوا يلزمون شخصا ان لا يعدل عمن استفتاه أولا في غير ما استفتاه ، ولم يكونوا ينكرون عليه انتقاله عن مفت الى آخر ، ولم ينقل الحجر على العامة في شيء من ذلك . فصار ذلك اجماعا متواترا لا مجال الى انكاره ، ولو كان ذلك غير جائز لما اهملوه ولما سكتوا عن انكاره .

الصورة الثالثة ، ان يلتزم المستفتي مذهبا معينا من مذاهب المجتهدين . وقد اختلفوا في هذه المسالة من حيث وجوب التزام مذهب معين وعدم وجوبه على قولين :

القول الأول ، يرى ان العامي ومن ذي حكمه ممن لم يبلغ درجة الاجتهاد يجب عليه ان يلتزم مذهبا معينا من المذاهب المستقرة ، كمذاهب الايمة : الشافعي ومالك وابي حنيفة واحمد بن حنبل وغيرهم ، بأن يعقد العزم في نفسه ويصمم على اعتناق مذهب خاص منها فيما يتعرض له من القضايا ، وذلك في حالة ما اذا اعتقده ارجح من غيره أو مساويا ليتجه اختياره على غيره

القول الثاني ، يريد ان العامي لا يجب عليه ان يعتنق مذهبا خاصا يلتزمه ولا يتعداه الى غيره ، بدليل ما كان عليه الصحابة رضي الله عنهم ، اذ لم ينكروا على العامة تقليد بعض الصحابة في بعض المسائل ، وبعضهم في البعض الآخر .

والمذهب الأول هو الذي صححه ابن السبكي ، اذا قال : والاصح انه يجب التزام مذهب معين من مذاهب المجتهدين يعتقده ارجح او مساويا .

حكم الخروج عن المذهب بعد التزامه . اذا اعتنق العامي مذهبا خاصا من مذاهب الايمة والتزمه ففي جواز الخروج عنه بعد الالتزام الى مذهب آخر خلاف على أقوال :

1 - يرى أصحابه انه لا يجوز له الخروج عن مذهب امامه بعد التزامه، وعليه فيلزمه الاستمرار عليه لانه لم يلزمه الا بعد ان اعتقد انه حق ، وانه اولى من غيره . وان لم يجب عليه التزامه .

2 - يرى اصحابه انه يجوز له ذلك ، وما التزمه من عدم الخروج غير لازم له . اذ لا واجب الا ما اوجبه الله تعالى ، وهو تعالى لم يوجب على احد ان يتمذهب بمذهب رجل من الأيمة فيكون ايجابه تشريعا جديدا ، وايضا فان اختلاف العلماء رحمة وترفيه في حق الخلق ، فلو ألزم العمل بمذهب لكان نقمة وشدة لا تخفيفا ورحمة .

3 - يقول بالتفصيل بين ما عمل به فلا يجوز له الرجوع والانتقال الى غيره ، وبين ما لم يكن عمل به فيجوز له ذلك كمن لم يلتزم ، فلا يرجع عما قلده فيه وعمل به ، وفي غيره يقلده من شاء .

وهذا المذهب الأخير هو المختار صراحة عند الآمدي ، وعند ابن السبكي ضمنيا .

الصورة الرابعة . في تتبعه لرخص المذاهب ، قد اختلف الأصوليون في جواز تتبع رخص المذاهب على قولين :

القول الأول ، لأبي اسحق المروزي وغيره قالوا : لا يجوز للعامي تتبع الرخص في المذاهب بأن يختار من كل مذهب ما يراه أخف واسهل عليه ، حتى قالوا : ان متتبع الرخص في المذاهب محكوم بفسقه ، وقد قال ابن عبد البر : انه لا يجوز للعامي تتبع الرخص اجماعا . فهذا الاجماع مانع شرعي من جواز اتباع رخص المذاهب ، وان نوقش في هذا الاجماع . وقد قال الامام أحمد بن حنبل : لو أن رجلا عمل بقول أهل الكوفة في النبيذ ، وأهل المدينة في السماع ، وأهل مكة في المتعة لكان فاسقا . وفي سنن البيهقي عن الأوزاعي : من أخذ بنوادر العلماء خرج عن الاسلام .

وظاهر أن هذا القول مبني على القول بمنع الانتقال . من مذهب الى آخر .

القول الثاني لابن أبي هريرة ، قال : يجوز للعامي أن يتتبع رخص المذاهب ، وهذا مبني عن أن العامي لا يجب عليه التزام مذهب معين ، واستدل لذلك بأنه لا يمنع منه مانع شرعي ، وعليه فللمكلف أن يسلك الأخف عليه اذا لم يكن عمل فيه بآخر ، وقد كان

عليه الصلاة والسلام يحب ما خف على العباد من التكاليف ، لكن يجب أن يقيد ذلك بأن لا يكون اتباع الرخص للتلهي كعمل الحنفي بالشطرنج على رأي الشافعي قصدا الى اللهو ، فهذا حرام بالاجماع ، لأن التلهي حرام بالنصوص القاطعة ، بخلاف ما اذا كان تتبع الرخص للعمل بما هو أخف وأيسر فلا مانع منه .

والمعتمد الأصح من هذا الخلاف هو القول بمنع تتبع رخص المذاهب ، لأن ذلك يؤدي الى تتبع الانسان ما يشتهيه ويهواه ، والى تفكيك رباط التكليف الذي يجب أن يكون مقدسا محترما ، حتى لا يتهاون الناس بالتشريع ، فكلما وقع الشخص في مخالفة الا ويقول : انه على المذهب الفلاني وهكذا فلا يستقر للتشريع قرار حتى في المعاملات والعقود .

العنصر الرابع - المستفتى فيه ، أو ما يقع فيه التقليد ، المعلومات التي يطلب من المكلف معرفتها تنقسم الى قسمين : عقلية قطعية أصولية ، وشرعية ظنية فرعية ، وحكمها من جهة المعرفة والتقليد ما يأتي :

القسم الأول ، المسائل الأصولية القطعية المتعلقة بالاعتقاد فيما يرجع الى الايمان بوجود الباري تعالى ، وبما يجب له تعالى من الصفات وما يستحيل عليه وما يجوز ، وكذا في جانب الرسل عليهم الصلاة والسلام وغير ذلك مما هو من أصول الدين وقواعده قد اختلفوا في التقليد فيها على أقوال:

القول الأول للجمهور من الأصوليين ، منهم الامام الرازي والآمدي ، قالوا : لا يجوز التقليد في أصول الدين ، بل يجب النظر لأن المطلوب فيه اليقين والقطع ، وحكاه ابن السمعاني عن جميع المتكلمين وطائفة من الفقهاء .

القول الثاني العنبري وبعض الشافعية ، قالوا : يجوز فيه التقليد ولا يجب النظر اكتفاء بالعقد الجازم ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يكتفي في الايمان من الأعراب - مع أنهم ليسوا أهلا للنظر - بالتلفظ بكلمتي الشهادة المنبىء عن العقد الجازم والايمان بكل ما جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام ، فقد روى أنه صلى الله عليه وسلم ، سأل الجارية بقوله : أين الله ؟ فقالت : في السماء . فقال لمالكها : أعتقها فانها مؤمنة .

القول الثالث ، يرى أصحابه أن النظر في أصول الدين الراجعة الى العقائد فيما يتعلق بالعوام حرام ، فيجب عليهم الاقتصار على التقليد ، لأن النظر مظنة الوقوع في الزلل والضلال لاختلاف الأذهان والأنظار ، بخلاف التقليد فان سلوكه أقرب الى السلامة فيكون أولى بالاتباع ، فيجب على المكلف أن يجزم بما يأتي به الشرع من العقائد ولو بدليل اجمالي ، وذلك ما كان عليه خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ، فقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام يكتفي من الأعراب بالنطق بكلمة الشهادة ولا يطالبهم بأكثر من ذلك ، وكذا الصحابة والتابعون لأن النظر ليس بمقصود لذاته ، وانما هو طريق الى الاعتقاد الجازم ، فاذا حصل الاعتقاد الخالص من جميع الشبه والشكوك فقد حصل الايمان قطعا وارتفع كل تردد ، وفي ذلك اغناء عن النظر الذي هو مزلة الاقدام ، ومضلة الأفهام ، ومعاكة أهل الزيغ والأهواء المشتغلين بفضول الكلام ، وللتحذير من الوقوع في مثل هذه المهاوي ، روى عن الامام الشافعي وغيره من سلف الأمة رضي الله عنهم النهي عن الاشتغال بعلم الكلام ، وهو العلم بالعقائد الدينية على طريقة المتكلمين المتوقف على الأدلة اليقينية المفصلة .

المعتمد من هذا الخلاف . الذي يجب اعتماده من الخلاف في هذا الموضوع ما عليه الجمهور من وجوب النظر ومنع التقليد ، غير أن المراد بالنظر عند الجمهور هو النظر على طريقة العامة الذي من شأنه أن يوصل الى العلم بالدليل الاجمالي ، فيحصل معه القطع الذي لا تردد فيه ، كما جرى للأعرابي مع الأصمعي لما سأله عن ربه حيث قال له : بم عرفت ربك ؟ فأجابه الأعرابي بقوله : البعرة تدل على البعير ، وأثر الأقدام تدل على المسير ، فسماء ذات أبرج ، وأرض ذات فجاج ، وبحور ذات أمواج ، ألا تدل على اللطيف الخبير ، وليس المقصود منه النظر على طريقة المتكلمين من تحرير الأدلة وتدقيقها ودفع الشكوك والشبه عنها ، فذلك فرض كفاية في حق المتأهلين له ممن لا يخشى عليهم من الوقوع في الزلل والضلال ، ويكفي لذلك قيام بعضهم به ، لأن فرض الكفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقين .

واستدل للمعتمد بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول .

أما الكتاب فقوله تعالى : (فأعلم انه لا اله الا الله) أوجب الله تعالى على رسوله أن يعلم انه منفرد بالألوهية ، ثم امر عباده بإتباع رسوله بقوله : (فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون) وهو خطاب عام موجه الى المكلفين بوجوب العلم والمعرفة .

وأما السنة فقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لما نزل قوله تعالى : (ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب) قال : ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها . توعد الرسول على ترك النظر والتفكر في الآية ، فدل على وجوب النظر.

وأما الاجماع فان السلف قد اتفقوا على وجوب معرفة الله تعالى بصفاته مما يجب له تعالى وما يستحيل وما يجوز ، وكذا فيما يرجع الى رسالة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وهذه المعرفة يجب فيها التصديق الجازم المطابق بحيث لا يقبل التشكيك أصلا ، وذلك لا يحصل بالتقليد لامكان كذب المخبر .

وأما المعقول فمن وجهين :

أولا - ان التقليد لو كان مفيدا للعلم لكان العلم حاصلا لمن قلد عالما في حدوث العالم، وقلد عالما آخر في قدمه، لكون كل منهما علما مع انـه محال لافضائه الى الجمع بين الضدين أو النقيضين .

ثانيا - ان التقليد مذموم شرعا فلا يكون جائزا ، لقوله تعالى في معرض الذم : (انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون) خولف في وجوب تقليد العامي المجتهد في الفروع للضرورة مع عدم انحصارها ولأنها ظنية ولقيام الدليل على ذلك . اما الأصول فلم يقم دليل على جواز التقليد فيها ، فتبقى على الأصل المقتضى للمنع من التقليد فيها ، لأنها منحصرة ولأنها تتطلب القطع واليقين ، وذلك لا يحصل بالتقليد .

المقلد والايمان . اعتبارا للقول المختار من وجوب النظر وعدم جواز التقليد ، فقد اختلفوا في صحة ايمان المقلد على مذهبين :

المذهب الأول للأيمة الأربعة : الشافعي ومالك وابي حنيفة واحمد بن حنبل رضي الله عنهم وكثير من المتكلمين ، قالوا : ان ايمان المقلد صحيح : وان قيل بتأثيمه بترك النظر .

واستدلوا لذلك بأن قبول ايمان المقلد ثابت بالأدلة القطعية ، فانه تواتر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كان يقبل ايمان كل أحد ، وان حصل بدون نظر حتى من

الصبيـان الذين لا قدرة لهم على النظر أصلا ، وتواتر أيضا عن الصحابة والتابعين قبول مثل ذلك الايمان من غير نكير ، والخلاف انما نشأ بعدهم ، وأما التأثيم بترك النظر فلم ينص على الأيمة ، وانمـا حكم به المتأخرون من جهة ترك النظر الذي كان واجبا ، الا أنه ليس بشرط في صحة الايمان لأن النظر انما وجب لتحصيل الايمان ، واذا حصل الايمان ارتفع سبب وجوبه ، فـلا تأثيم في تركه حينئذ ، لأن التقليد الممنوع هو أن يعتمد على قول الغير فيقول كمـا يقول من غير عقد ولا جزم ، وهذا لا ينافي الايمان والتصديق اذا وجد بقولة ورسخ في قلبه، بحيث لو ذهب قوله ونسيه لبقي على التصديق الجازم من غير أن يتخلله شك أو ريب لأن الواجب تحصيل العلم ، وقد حصل فلا محل للنظر بعد ذلك .

المذهب الثاني للامـام الاشعري : الامام الأشعري ـ ان صحـت الرواية عنه ـ قـال : انه لا يصح ايمان المقلد ، بل هو باطل ، وهذا بناء على أن النظر شرط في صحة الايمان، ونظرا الى أن هذه المقالة تقضي بتفكير الأغلبية الغالبة من المسلمين فانها قد شنعت على ذلـك الامـام الجليل تشنيعا فظيعا لأنها تخرج جميع المسلمين من الايمان الا النادر القليل ، اعتبارا لكون الذين تكون لديهم أهلية النظر والاستدلال على الأحكام القطعية من شأنهم أن يعدوا على الأصابع حتى في الأمصار الكبيرة ، وعليه فلا يبقى على الاسلام الا النادر الشاذ لأن السواد الأعظم من الأمة هم العوام ، وبهم قوام الدين ، وعليهم مدار رحى الاسلام .

وقد تصدى بعض المحققين الى دفع هذه الشبهة عن الامام الأشعري ، منهم الأستاذ أبو القاسم القشيري ، والشيخ أبو محمد الجويني وغيرهما حيث أنكـروا صحة هذه الرواية عنه ، بل ان القشيري قال : انها مكذوبة عليه .

والتحقيق أن ما قاله الأيمة من صحه ايمان المقلد ، وما قالة الأشعري من عـدم صحة ايمانه ليس بخلاف حقيقي ، بل هو خلاف لفظي لأن كلا من الطرفين نظر الى غير ما نظر اليه الآخر ، وبذلك يصح التوفيق بينهما ويندفع التشنيع عن الأشعري ، فحيث قال الأيمة : ان ايمان المقلد صحيح فانهم نظروا الى ما اذا حصل له من التقليد القطع الجازم الذي لا يتزحزح بوجه من الوجوه ، ومن شانه أن يحصل عن نظر العوام فيرسخ في نفسه حتى ولو نسي قول من قلده بغير حجة ، وهذا هو الذي قال فيه الرسول : عليكم بدين العجائز ، وذلك يقتضي ترك النظر . وقال بعض الأيمة: اللهم إيماناً كايمان العجائز وصحة ايمان هذا المقلد لا يخالف فيه الاشعري قطعا.

وحيث قال الامام الاشعري : لا يصح إيمان المقلد ، فانه ، ناظر الى أن التقليد هو الاخذ بقول الغير من غير حجة ، لكن من غير جزم وقطع بل مع احتمال وهم أوشك ، وهذا التقليد لا يحصل به الايمان والتصديق قطعا ، والايمة لا يخالفون في أن إيمان هذا المقلد لا يصح .

ويتحصل من هذا أن المقلد في العقائد أن حصل له القطع والجزم بما وقع فيه التقليد فايمانه صحيح إتفاقا ، لانه لم يكلف إلا بالعقد الجازم وقد حصل ، وأما إقامة الادله ورد الشبه ففرض كفاية على من توفرت فيهم الاهلية كما تقدم ، وأن لم يحصل له القطع الجـازم فلا يصح إيمانه إجماعا أيضا ، وعليه فلا محل للتشنيع كما أنه لا خلاف في الحقيقة .

القسم الثانـي ـ المسائل الشرعية الظنية الفرعية، هذا هو القسم الثاني من المعلومات التي يطلب من المكلف معرفتها ، وتعلم بطريق النظر، وحكم التقليد فيها يفصل فيه بين المجتهد والعامي .

أما المجتهد الذي استكمل شروط الاجتهاد فالمتمه من الخلاف أنه لا يجوز له التقليد فيها ما دام متمكنا من النظر لأن التقليد مخالف لأمر القرآن بالاعتبار الوارد في قوله تعالى : (فاعتبروا يأولى الأبصار) ولقوله صلى الله عليه وسلم : اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له . وعليه فالتقليد في الأحكام الشرعية بالنسبة الى المجتهد حرام لا يجوز .

وأما العامي، وفي حكمه العالم الذي لم يستكمل شروط الاجتهاد فيجوز له التقليد في الأحكام الشرعية الظنية بل هو واجب عليه ، ويحرم عليه الاجتهاد فيها ، حتى قال بعض الأيمة : انه محال اتفاقا ، لأن العامي ما دام غير متأهل للاجتهاد لا يتصور أن يهتدي الى ممارسة هذا العمل الخطير ، ولا يعقل أن يدخل الى ميدان لا يدري كيف يرده ولا كيف يصدر عنه ، ومن تكون حالته كذلك كيف يسمح له بالاجتهاد والنظر في استنباط الأحكام ، فمن أين يعرف العامي وجه دلالة النصوص على الأحكام ، في حين أن معرفة دلالة النصوص تتوقف على معرفة ما كان منها نصاً أو ظاهرا او مؤولا ، وما كان منطوقا او مفهوما ، عاما أو خاصا ، مطلقا أومقيدا، مبينا أو مجملا ، حقيقة أو مجازا ، محكما او منسوخا الى غير ذلك . والعامي من أين يعرف طرق النظر واستنباط الأحكام بالقياس فيما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة ولا اجماع ، فمن أين يعرف أركان القياس والعلة الجامعة التي هي أساس القياس ، ومن أين يعرف طرق اثبات العلة في الأصل المقيس عليه الى غير ذلك مما هو بالنسبة الى العامي في حكم المستحيل العادي . وعليه فلو كلف العامي بالنظر والاجتهاد لمعرفة الأحكام الشرعية وادراكها بنفسه وحرم عليه التقليد للعلماء لكان ذلك تكليفا له بما ليس في طوقه ، والله تعالى يقول : (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) ويقول : (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) .

بل لو كلف بذلك لكان زجا به الى الهاوية ، وقذفا به الى الضلال والهلاك ، لاغرائه والجائه الى القول والعمل بغير علم ، وبذلك يدخل في زمرة من ورد فيهم الذم والوعيد بقوله تعالى : (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) وأي جرأة وأي ضلال وأي هلاك أقوى وأفظع من القول على الله بغير علم ، فيحرم ما قد يكون واجبا أو مباحا ، ويحل ما قد يكون حراما ، لهذا كله لا يتصور جواز الاجتهاد من العامي في الأحكام الشرعية الظنية والفرعية ، بل يجب عليه التقليد فيها ولا محيد له عن التقليد مطلقا .

ودليل هذا الحكم الكتاب والسنة والاجماع والمعقول .

أما الكتاب فقوله تعالى : (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم) دلت الآية على أن التفقه في الدين ليس بواجب على كل الأمة بل على طائفة منها ، وقوله تعالى خطابا لغير العالمين : (فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) فهذه الآية صريحة في أن العامي ومن ليس بعالم يجب عليهم سؤال أهل الذكر ، وهم العلماء ، فالسائل هو المستفتي المقلد ، والمسؤول هو المفتي العالم ، وقوله تعالى : (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) أولو الأمر هم العلماء على ما عليه المفسرون ، فقد أوجب الله طاعة اولى الأمر ، وذلك عين التقليد .

وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم : أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقوله : اقتدوا باللذين من بعدي ، أبي بكر وعمر . والاقتداء في الحديثين يشمل حتى اتباعهم فيما هو من رأيهم واجتهادهم وذلك هو التقليد ، وقوله صلى الله عليه وسلم : لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين حتى يأتي أمر الله أو حتى يظهر الدجال ، فالحديث نص على أن الذين يكونون على الحق المدافعين عنه انما هم طائفة من الأمة لا كل الأمة .

وأما الاجماع فقد تواتر عن الصحابة تواترا قطعيا سؤال العوام للعلماء عن الأحكام الشرعية ، وكانوا يجيبونهم عن أسئلتهم من غير أن ينكروا عليهم سؤالهم أو يلجؤهم الى الاجتهاد في معرفة أحكام القضايا التي يسألونهم عنها لأخذها من النصوص ان ورد فيها نص ، أو لاستنباطها بالقياس ان لم يرد فيها نص ، وجريانهم على ذلك هو عين الاجماع وهكذا جرى أيضا في عهد التابعين وتابع التابعين ومن بعدهم : فلم يثبت في عصر من العصور الانكار على العوام استفتاءهم العلماء عن الأحكام الشرعية الفرعية ، واسترسل هذا الاجماع واتصلت حلقاته عصرا بعد عصر الى أن استقرت المذاهب التي أعلنت وجوب التقليد عموما وتوقف الاجتهاد على ما فيه من الخلاف

وأما المعقول فان العوام لو كلفوا بالنظر والاجتهاد ليتعرفوا بأنفسهم أحكام القضايا التي تعرض لهم لترتب على ذلك من المفاسد ما لا حصر له ولا عد مما لا يتفق مطلقا مع مبادىء التشريع الاسلامي وقواعده ، منها :

1 - ان تكليفهم بمعرفة الأحكام الشرعية وتعرفها من النصوص أو من القياس ان هو الا تكليف لهم بما ليس في وسعهم وطاقتهم لعجزهم عن ذلك وعدم استعدادهم للقيام بهذه المهمة التي تتطلب من المؤهلات ما هم بعيدون عنه كل البعد . اذ تعرف الاحكام من النصوص فيما ورد فيه نص يطلب معرفة وجه دلالتها ، وأوجه الدلالة كثيرة ، فيتطلب معرفة دلالة المنطوق أو المفهوم ودلالة النص أو الظاهر او المؤول ، والعام او الخاص ، والمطلق او المقيد ، والحقيقة او المجاز ، والمجمل او المبين ، والمحكم او المنسوخ او المتشابه ، ويتطلب معرفة الاقوى منها دلالة عند التعارض فيجب ان يعرف ان المنطوق يقدم على المفهوم ، والنص على الظاهر ، والظاهر على المؤول ، والخاص على العام والمقيد على المطلق إلى غير ذلك مما هو مقرر في هذا الشان .

أما ما لم يرد في أحكامه نص من القضايا وهو الكثير الغالب فالعلم بأحكامه يتطلب معرفة القياس وأركان القياس وشرائطه وطرقه وانواعه وغير ذلك مما يتوقف عليه النظر لاستنباط الحكم ، ومن أين للعامي أن يعرف وجوه الدلالة ، أو يعرف ما يتطلبه التصرف بالقياس في استنباط الأحكام ، والحال أن العامي ليست له معرفة ولا أي شيء من المؤهلات لاقتحام هذا الميدان ، فيكون تكليفه بالنظر ان هو إلا كمثل من لا يحسن السباحة ثم يلقى في البحر ، ويقال له : اياك ان تغرق فان غرقت يكون عليك اثم المنتحر ، وغني عن البيان ان هذا تكليف بما لا يطاق وارهاق للانسان وتعجيز له ، والله تعالى يقول : (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) .

2 - او كلف كل واحد بالنظر والاجتهاد لأدى ذلك الى فوضى لاحد لها في التشريع ولما استقر للاحكام الشرعية قرار . وأنى للاحكام ان تستقر اذا فوض الى كل واحد أن يعتنق ما يرتئيه وان يعمل طبق اجتهاده ، وقد فرض انهم عوام ليس لهم علم يرجعون اليه او معرفة يعتمدون عليها ، فيميل كل واحد الى ذوقه وخياله وادراكه ، مع تفاوتهم في ذلك قطعا ، بل قد يتأثر كل واحد بهواه وشهوته من حيث لا يشعر ، لأن الافهام تتفاوت في الادراك وفي تقدير الاشياء وتصورها . فالمسالة الواحدة المشخصة في مكان واحد وزمان واحد لو اعطي للعوام ان يتصرفوا في حكمها طبق ادراكهم لتخالفت فيها افهامهم ، ولاضطربت فيها احكامهم قطعا ، والدليل على ذلك ما يشاهد المحسوسات فاللون الواحد او الشكل الواحد او الصورة الواحدة قد تختلف فيها الاذواق فيستحسنها بعضهم بينما يستقبحها البعض الآخر ، فيكون تكليف العوام بالتشريع ان هو الا انكار للتشريع وطمس الشريعة ومسخ لمحاسنها وابادة لمعالمها .

3 - ان تكليف العوام بالاجتهاد في أحكام القضايا التي تعرض لهم يؤدي الى الانحلال والارتباك والى اختلال التوازن في المجتمع الانساني ، وبذلك يفقد النظام ويندثر العلم تماما فتأتي النتيجة معكوسة ، اذ بينما يكلف العوام بعلم الأحكام الشرعية اذا بالنظام يختل واذا بصرح المجتمع ينهار ، واذا بالعلم يفقد ويندثر .

4 - تفويض الاجتهاد الى العوام وتكليفهم بالنظر اغراء لهم على الكذب على الله تعالى وعلى التقول عليه وعلى التشريع بغير علم ، وكل ذلك افتيات مخالف لأوامر الشارع الحكيم ، فقد قال الله تعالى : (ولا تقف ما ليس لك به علم) وقال: (ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب ان الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون متاع قليل ولهم عذاب أليم) وقال : (قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) .

هذه الآيات تتفق في النهي عن العمل بغير علم ، وفي تحريم القول عليه تعالى بغير علم وفي النهي عن افتراء الكذب على الله تعالى الى ما تتضمنه من الوعيد الشديد على تلك الجرأة ، وأي جرأة اشنع واضل من القول على الله تعالى بغير علم ، إذ يعمد الشخص الى التشريع من تلقاء نفسه فيحل الحرام ويحرم الحلال ، ثم ينسب ذلك الى الله تعالى ، ان هذا لهو الضلال المبين والخذلان المحقق الذي يقذف بصاحبه الى الهاوية ، ويزج به الى الشقاء الأبدي ، أعاذ الله المسلمين من هذه الخيالات الباطلة ، وتلك الانحرافات الزائغة .

هذه بعض الحجج العقلية التي تعضد ما جاء به الكتاب والسنة ، وانعقد عليه الاجماع من وجوب تقليد العوام للعلماء المجتهدين في الأحكام الشرعية .

ادلة المنتصرين للقول باجتهاد العوام وردها لقد انتصر بعض العلماء للقول بوجوب الاجتهاد وأنكروا القول بالتقليد انكارا قاطعا وانتقدوه انتقادا لاذعا . واستنكروه استنكارا شنيعا محتجين لذلك بالكتاب والسنة وكلام الأيمة :

أما الكتاب فقوله تعالى : (فاعتبروا يأولي الأبصار) الخطاب في الآية موجه الى جميع المكلفين بالامر بالاعتبار ، فيكون واجبا على العلماء وعلى العوام على السواء ، اذ الاصل في التكليف ان يكون عاما .

وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم : اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له . وقوله عليه الصلاة والسلام : طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة . والنصان عامان فيشملان العلماء والعوام على السواء ، فهما يدلان على وجوب النظر والاجتهاد على الجميع من غير فرق .

وأما كلام الأيمة فقد روى عن جميعهم الامر بالاجتهاد واتفقوا في قولهم : لا يحل لأحد أن يفتي بقولنا ما لم يعلم من اين قلنا . يعنون بذلك انه يحرم على اي شخص ان يفتي بأقوالنا حتى يعلم الاصول التي اعتمدنا عليها في أقوالنا وافتائنا ، ففي النص يعلم سنده وما يتعلق به ، وفي القياس يعلم علته وموانعها وما يتعلق بها ، وهكذا نقل عن الامام مالك أنه قال : انما انا بشر اخطيء واصيب فانظروا في رايي فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ، وما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه .

وروى عن الامام ابي حنيفة انه قال : لا يحل لاحد ان يقول بقولنا حتى يعلم من اين قلنا .

وروى عن الامام احمد بن حنبل انه قال ما مضمنه : لا تقلدوني ولا مالكا ولا الشافعي ولا الثوري ، وخذوا من حيث اخذوا .

الى غير ذلك مما روى عن الايمة المشهورين من النهي عن التقليد .

رد هذه الحجج قد ردت جميع هذه الأدلة فيما يرجع الى العامي بأنها لا تشمله ، فيجب قصرها على من توفرت فيهم أهلية النظر والاجتهاد ، وتخصيصها بهم دون العوام ، لما تقدم شرحه وبيانه من أن العوام أبعد ما يكونون عن مجال النظر والاجتهاد ، سواء فيما يرجع الى فهم الأحكام من النصوص أو من القياس لقصورهم وعجزهم عن النظر ، فتكليفهم بذلك ان هو الا تغرير بهم والقاء بهم الى الهاوية والهلاك ، وذلك ما يتنافى مع سماحة التشريع المبني على اليسر والرحمة والتسهيل على العباد ، قال تعالى : (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وقال خطابا لنبيه الكريم : (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) وقال الرسول عليه الصلاة والسلام : يسروا ولا تعسروا . وقال : الدين يسر .

سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم ، ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب . ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطانا .

ما شاء الله لا قوة الا بالله العلي العظيم .

والحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين ، وعلى آله وصحبه أجمعين .

والى هنا ينتهي هذا التقييد والساعة تشير الى الخامسة من مساء يوم السبت 8 شوال عام 1388 - 28 دجنبر سنة 1968 .

مرة أولى روجعت هذه المذكرات لتنقيحها وتصحيحها ، ووقع الفراغ من ذلك على رأس الساعة الرابعة من صباح يوم الخميس 13 ربيع الثاني عام 1389 موافق 18 يونيه سنة 1969 .

روجعت للمرة الثانية وكان الفراغ منها على الساعة 10,30 صباحا من يوم الثلاثاء 7 جمدى (1) عام 1389 ، 22 يونيه سنة 1969 .

ثم روجعت للمرة الثالثة مع تنقيحها أيضا وكان الفراغ من ذلك مساء يوم الأحد على الساعة 7 من 30 رجب الفرد عام 1389 موافق 12 اكتوبر سنة 1969 .

أهم المراجع

1 ـ المستصفى ، لحجة الاسلام أبي حامد الغزالي
2 ـ الاحكام في أصول الاحكام ، لسيف الدين الآمدي
3 ـ التلويح على التوضيح ، لسعد الدين التفتزاني
4 ـ شرح التوضيح على التنقيح ، لعبيد الله بن مسعود
5 ـ شرح التنقيح ، لشهاب الدين القرافي
6 ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، لمحمد بن رشد
7 ـ الموافقات ، لابي اسحاق الشاطبي
8 ـ الاعتصام ، لابي اسحاق ابراهيم الشاطبي
9 ـ جمع الجوامع ، للامام ابن السبكي
10 ـ شرح الأسنوي على المنهاج ، للقاضي البيضاوي
11 ـ اعلام الموقعين ، لابن القيم الجوزية
12 ـ تاريخ التشريع الاسلامي ، لمحمد الخضري
13 ـ أصول الفقه ، لمحمد الخضري
14 ـ أصول الفقه ، لابي زهرة
15 ـ فلسفة التشريع في الاسلام ، لصبحي محمصاني
16 ـ الفرق بين الفرق ، للاسفرايني
17 ـ تاريخ المذاهب الاسلامية ، لابي زهرة
18 ـ تاريخ الفقه الجعفري ، لهاشم معروف
19 ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل ، لابن حزم
20 ـ الملل والنحل ، للشهرستاني
21 ـ النسخ في القرآن الكريم ، لمصطفى زيد
22 ـ تاريخ الاسلام ، للدكتور حسن ابراهيم

23 ـ ارشاد الفحول ، لمحمد الشوكاني
24 ـ فواتح الرحموت ، لنظام الدين الأنصاري
25 ـ نبراس العقول في تحقيق القياس ، لعيسى منون
26 ـ وسائل الشيعة الى أحكام الشريعة ، لمحمد بن الحسن الحر العاملي
27 ـ الكافي ، لابي جعفر الكليني
28 ـ من لا يحضره الفقيه ، لابي جعفر القمي
29 ـ التهذيب والاستبصار ، لابي جعفر الطوسي
30 ـ كتاب العموم والخصوص ، وكتاب أبطـال القياس ، لابي سهل النوبختي
31 ـ كتاب خبر الواحد والعمل به ، وكتاب العموم والخصوص ، للحسن النوبختي
32 ـ كتاب الذريعة في أصول الشريعة ، للسيد الشريف المرتضى

الفهرس

الموضوع	الصحيفة
مباحث خاصة بفرض الكفاية	60
حكم الفعل الذي لا يوجد الواجب المطلق الا به.	64
القسم الثاني من الحكم، خطاب الوضع . .	66
ما تتوقف عليه الأحكام الوضعية	67
خطاب الوضع لا يشترط فيه علم ولا قدرة. .	67
أقسام خطاب الوضع خمس، الاول والثاني، السبب والشرط. . . .	68
الثالث والرابع، المانع والصحة	69
الخامس البطلان . .	70
الخلاف في الصحة والبطلان	71
العزيمة والرخصة . .	71
تعريف العزيمة والرخصة.	72
حكم الرخصة . . .	73
المطبح الثاني الادلة التي تستفاد منها الأحكام - تمهيد	75
الدليل الاول - الكتاب .	77
تواتر الكتاب والاحتجاج به	78
البسملة وتحرير الخلاف في قرآنيتها المحكم والمتشابه	82
اشتمال القرآن على ألفاظ عجمية	84
ترجمة القرآن وتحرير الخلاف في ذلك. . . .	87

الموضوع	الصحيفة
الدليل الثاني - السنة النبوية - تعريف السنة . . .	92
الاحتجاج بالسنة على الاحكام التشريعية . . .	94
منزلة السنة من الكتاب.	94
انقسام السنة الى: قول وفعل وتقرير	95
تعارض قول الرسول وفعله	97
السنة عمدتها الوحي وتبليغه الى الخلق - الوحي .	98
التبليغ	100
من تقوم الحجة عليه بعد التبليغ	101
اتصال سند الراوي وضبطه	101
مستند المباشر للرواية وطريقة تبليغه	102
مستند غير المباشر وطريقة تبليغه	103
الخبر عن رسول الله ، وتقسيم الكلام الى خبر وانشاء	104
الخلاف في انحصار الخبر في الصدق والكذب . .	105
تقسيم الخبر الى: مقطوع بصدقه مقطوع بكذبه محتمل لهما	105
القسم الاول ، المقطوع بصدقه وياتي على أنواع. .	105
القسم الثاني المقطوع بكذبه ، وياتي على أنواع. .	107

الموضوع	الصحيفة
القسم الثالث المحتمل للصدق والكذب ولا يكون الا آحادا	108
العمل بخبر الآحاد والتعبد به	108
شروط وجوب العمل بخبر الواحد	110
ما تعرف به العدالة ، ومرجعه الى ثلاثة أمور . .	113
عدالة الصحابي . . .	114
المسند والمرسل والاحتجاج بهما.	116
الدليل الثالث - الاجماع ، - تعريفه	117
تصور الاجماع وامكانه .	120
وقوع الاجماع والاطلاع عليه	121
مستند الاجماع . . .	121
المستند الظني والخلاف فيه	122
الاحتجاج بالاجماع . .	124
حكم الاجماع وخرقه .	126
بعض مسائل الاجماع - المسألة الاولى في اشتراط عدد التواتر في الاجماع	129
المسألة الثانية في اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل	129
المسألة الثالثة في اشتراط انقراض العصر في الاجماع	131
المسألة الرابعة في اختلاف المجتهدين في عصر على قولين	133

الموضوع	الصحيفة
المسألة الخامسة في الاجماع السكوتي . . .	134
المسألة السادسة فيما يثبت به الاجماع . . .	137
المسألة السابعة في اجماع أهل المدينة وأهل الحرمين والمصرين الخ	138
الدليل الرابع - القياس .	143
مباحث خاصة بالقياس . المبحث الاول ويشتمل على ما يلي:	144
أولا - تعريفه	144
ثانيا - مناط الحكم في القياس	145
ثالثا - حكم القياس وتحرير الخلاف في حجيته. .	147
المعتمد من الخلاف . .	155
تقسيم القياس الى قطعي وظني	163
المبحث الثاني في أركان القياس	166
الركن الاول - الاصل المقيس عليه وما فيه من خلاف مع ذكر شرائطه . .	166
الركن الثاني - الفرع وشرائطه. وما فيه من خلاف	167
الركن الثالث - حكم الاصل وشرائطه. . . .	168
الركن الرابع - العلة ، وهي الوصف الجامع بين الاصل والفرع	171

الخطأ والصواب

صفحة	سطر	خطأ	صواب
14	4	وان	وإنا
19	32	وامفاسد	والمفاسد
25	5	عتمدوا	اعتمدوا
25	31	فيرجمون	فيرجحون
26	25	فكان	فكان لكل
39	1	وامبسوط	والمبسوط
39	28	الفقد	الفقه
40	8	وقف	وقع
45	11	امنبع	المنبع
47	30	وقفاً	وفقاً
48	21	والامجال	ولا مجال
50	21	والله	والله
50	27	المكلف	المكلف به
51	6	الامر	الآمر
52	18	اضطراراً واهوى	اضطرارا ، قال
52	18	إجراجه	واحراجه
54	34	سرط	شرط
55	26	جازما	جازم
57	28	إذ	إذا
58	15	جائو	جائز
58	32	الأملنة	الأهلية
170	15	معثية	معينة
290	-	209	290
295	9	المعمنى	بالمعنى
295	20	الاستهار	الاشتهار
296	18	الغذاة	الغداة
296	19	والاشابة الافناء	الاشابة والافناء

صفحة	سطر	خطأ	صواب
314	4	النظ	النظر
316	8	تنهما	منهما
316	9	مكسور	تكسور
316	23	لقال	فقال
316	24	فما	لما
335	23	ما يتلى	ما لا يتلى
336	29	البعد	العبد
339	2	التخصيص	التخصيص
339	5	»	»
341	19	وصيام ثلاثة أيام	صيام ثلاثة أيام
342	11	واتحدوا	واتحدا
345	26	ما هو	ماهر
348	5	الفهم اللفظ	الفهم من اللفظ
349	5	عرفيه	عرفية
349	26	المعهده	المعهدة
363	34	اذ	اذا
369	26	الأن صنف	لأي صنف
376	18	كان	كانا
378	27	وجة	وجه
383	12	المؤرخ	فالمؤرخ
383	16	اولال	الأول
384	21	حكيماً	حكميا
384	25	الأول	كلمة زائدة
384	34	كان	فما كان
389	27	أداه	أداة
391	24	لمجتهد	المجتهد
394	12	على كل	على أن كل
394	34	النقط	النقل
395	23	ذلك الآية	دلت الآية
396	11	غضبا	غضا
396	25	عن أن تعالى	عن الله تعالى
397	32	احد	أحداً
398	8	اجتهاد	الاجتهاد
400	11	والأرض	الأرض
400	27	تدب تدب	تدب
401	3	ينسبه	بنسبته
402	17	باعتماد	باعتبار

صفحة	سطر	خطأ	صواب
402	27	اجتارهم	اختارهم
403	8	وارثبات	واثبات
404	28	مجتهد	كل مجتهد
406	18	من	مع
407	18	لكتابه	لكاتبه
408	5	لمخالف	المخالف
408	10	بيما	بينما
408	31	فضل	فصل
409	15	خيره	غيره
411	26	واخذ	واحد
412	2	للدليل الدليل	المدليل
425	4	تغيير	تغرير
430	—	340	440